

Boletín Antropológico

Museo Arqueológico
Centro de Investigaciones

ISSN : 1325-2610



Universidad de Los Andes
Mérida - Venezuela
Enero - Abril 2009, N° 75

Cuerpo y representación en los rituales chamánicos yanomami *

ACUÑA DELGADO, ÁNGEL
Universidad de Granada, España
e-mail: acuna@ugr.es

RESUMEN

Se presenta aquí los resultados del trabajo realizado sobre las implicaciones que el cuerpo posee en el ritual chamánico dentro de las comunidades yanomami de Mabetiteri y Mamashatioteri, ubicadas ambas en el Alto río Ocamo, estado Amazonas, Venezuela. En primer lugar planteamos la construcción social y cultural del cuerpo en movimiento; para seguidamente ubicar y delimitar el marco conceptual acerca de la concepción de la persona yanomami, la noción de *hékura* y de *shapori*. Seguidamente ofrecemos una descripción sobre el proceso del *hékuramou*, en donde el cuerpo ocupa un papel central como medio de representación y centramos la atención en la eficacia simbólica del ritual chamánico, orientado generalmente hacia la adivinación y la curación, en base al papel que, entre otros elementos, juega el cuerpo como vehículo de transformación y encarnación de seres sobrenaturales.

PALABRAS CLAVE: Cuerpo, representación, chamanismo, ritual, yanomami.

The depiction of the human body in shamanic rites amongst the yanomami tribes

ABSTRACT

This paper presents the findings of research on the significance that human body movements convey in shamanic rituals amongst the Mabetiteri and Mamashatioteri communities of the Yanomami people located on the Alto Rio Ocamo in the State of Amazonas in Venezuela. Firstly we discuss the social and cultural paradigms within which the meanings that human body movement imply are conceived. We then establish the conceptualization of the persona by the Yanomami under categories known as *hékura* and *shapori*. We then go on to describe *hékuramou*, through which the body takes on a central role as the agent of manifestation of a power that is an effective cause rather than a physical. The shamanic ritual is usually oriented toward divination and healing, processes that are based on the part the body plays as a vehicle of transformation and incarnation for supernatural beings.

KEY WORDS: body, manifestation, shamanism, ritual, yanomami

* Recibido: 12-01-2009. Aceptado: 19-02-2009

1. Planteamiento de la cuestión

La construcción cultural del cuerpo constituye un tema de estudio aplicable a cualquier grupo humano, sin excepción, dado que todos tenemos y somos cuerpo y la cultura es el principal atributo de la especie; sin embargo, aunque cada grupo social posea sus propias técnicas corporales y su manera singular de dotarlas de contenido práctico y simbólico, existen en la actualidad pueblos estrechamente apegados a la naturaleza, con escaso desarrollo de satisfactores culturales de tipo artificial (tecnología industrial) impuesto por su modo de vida, y no utilizan la escritura como medio habitual de transmisión/adquisición de conocimientos, las cuales dotan al cuerpo de un enorme sentido comunicativo y hacen que cobre, en comparación con otros grupos, más relevancia aún como instrumento de lenguaje. Es el caso Yanomami, pueblo que despliega mucha imaginación de recursos corporales y motrices en su forma de estar en el mundo.

Las comunidades yanomami viven en la selva tropical húmeda, ocupan un territorio que se extiende a ambos lados de la frontera entre Venezuela y Brasil, aunque más de la mitad de la población se encuentra del lado venezolano, en los estados Amazonas y Bolívar. El grupo étnico Yanomami está dividido, desde un punto de vista lingüístico en cuatro subgrupos: los Yanomami, que viven esencialmente en el estado Amazonas de Venezuela; los Yanoman, asentados en Brasil; los Sanema y los Yanam, que se encuentran más al norte (estado Bolívar) y se distribuyen entre Venezuela y Brasil (Mattei Muller, 2007). Juntos constituyen la familia lingüística yanomami (o Yanoama), conocidos inicialmente como Waica, Guaharibos, Shamatari, Shiriana, etc., antes de que fuera utilizada su propia autodenominación. El término “yanomami” significa “ser humano”.

Aun siendo en este momento uno de los pueblos más aislados del planeta, han atraído la atención de muchos antropólogos culturales y físicos, así como cineastas, y posiblemente sea en

estos momentos de los que más etnografía y documentos audiovisuales se ha generado. El cuerpo, sin embargo, aunque se ha estudiado a fondo desde un punto de vista biológico (somatotipos, dermatoglifos, grupos sanguíneos, etc.) (Neel, 1978) y se haya referenciado en muchos aspectos de la cultura material (alimentación, trabajo, descanso, manualidades, etc.) y no material (danza, juego, lucha, gestualidad en la interacción, rituales, etc.) (Barandiarán, 1965; Cocco, 1972; Chagnon, 1968; Lizot, [1976] 1978; Chiappino; 2003, Alés, 2003), no se ha llegado a profundizar ni a tratar de manera sistemática, ni como principal centro de atención desde una perspectiva socio-cultural.

En base al trabajo de campo desarrollado en las comunidades de Mabetitheri y Mamashatiotheri (río Ocamo) durante los meses de noviembre-diciembre de 2004 y enero-febrero de 2006, nos centraremos aquí en una contingencia que ha ocupado el interés de muchos autores, y de la que mucho se ha escrito, para reflexionar sobre ella desde la óptica corporal, nos referimos al chamanismo. Básicamente, las preguntas que se van a tratar de responder son las siguientes: ¿Qué papel ocupa el cuerpo en la acción chamánica? ¿Cómo se usa, con qué intención y qué efectos produce? ¿Cómo a través del cuerpo en movimiento se representa el drama de la enfermedad? ¿Cómo favorece la comunicación interpersonal y de éstas con los seres sobrenaturales? ¿Cómo se convierte en un agente esencial para propiciar la eficacia simbólica? Antes de ello, no obstante, será preciso hacer algunas aclaraciones sobre el contexto etnográfico, así como caracterizar y justificar la acción chamánica en sí misma dentro de ese escenario.

2. Contexto etnográfico y conceptos básicos

En territorio venezolano, según el censo indígena nacional 2001, los Yanomami suman un total de 12.234 miembros, lo que supone un 2.2% de la población indígena venezolana, de los cuales 12.019 viven en área rural y 215 en área urbana; cifras ofi-

ciales que no parece ajustarse a la realidad, ya que se estima que puede haber algo más de 23.000 (Allais, 2003). El aislamiento geográfico, apartados de los centros urbanos y suburbanos de influencia criolla, y la independencia general sobre los misioneros ha permitido a los Yanomami mantener la solidez cultural que los caracteriza, aunque, no todos se encuentran en la misma situación, existiendo un margen de diversidad interna en cuanto al proceso de aculturación.

En la orilla del cauce medio del río Ocamo la comunidad de Mabetitheri contaba con 66 personas (31 varones y 35 féminas), y a una hora de camino, río abajo, la comunidad de Mamas-hathiotheri, de reciente creación, sumaba 12 personas (6 varones y 6 féminas); cifras (tomadas en enero de 2006) nada estables de un año para otro, dado que el movimiento de población y los procesos de fusión y fisión son una constante.

Ambas comunidades mantienen el estilo de vida que caracteriza en este momento a los pobladores yanomami de la región. Poseen una economía de subsistencia basada en la horticultura del conuco, de donde obtienen plátano, yuca, ocumo, caña de azúcar, maíz, entre otros productos; así como en la pesca, la caza y la recolección silvestre. La dieta es variada, aunque también se conocen períodos de hambruna. La práctica del intercambio por trueque es muy común como forma de transacción no sólo económica sino también social, ya que se prestan servicios; mientras que el comercio con el exterior es prácticamente inexistente. El *shapono* o casa comunal circular ha sido suplantada aquí por viviendas familiares cerradas dispuestas circularmente en torno a una plazoleta central. La vida social es intensa, la mayor parte del tiempo se está dentro del *shapono* y diariamente se producen reuniones de hombres para conversar e insuflar *yopo*, y efectuar actos de curación.

Aunque no es tan frecuente como, al parecer, ocurría hace una generación atrás, a lo largo del ciclo anual, las familias salen

del *shapono* para hacer *wayumi* por espacio de una o varias semanas; en ese tiempo construyen un cobertizo en el lugar elegido, alejado del *shapono* central, para vivir de la recolección de los frutos de temporada, así como de la caza y la pesca, práctica que alivia la sobreexplotación del mismo terreno y mitiga así el impacto ecológico.

Se trata de una sociedad igualitaria, y muy poco estratificada; al margen de las diferencias de género, que son notables en el ejercicio de papeles sociales, sólo existen dos tipos de personas que sobresalen del resto: el *pata* o jefe de la comunidad y el *shapori* o chamán, que es el único que posee una tarea especializada en relación con la salud y la enfermedad¹. El hombre tiene encomendadas generalmente las tareas de abastecimiento y producción de alimentos, construye el *shapono*, fabrica armas y es quien va a la guerra cuando se genera. La mujer también participa en parte del abastecimiento, fabrica utensilios de cestería y se ocupa especialmente de la crianza y la preparación de alimentos. Hombre y mujer, no obstante, conocen lo necesario para sobrevivir de manera autosuficiente en caso de encontrarse solos en la selva, la autonomía de funcionamiento se aprende desde muy corta edad.

Dentro de la mitología, los actuales Yanomami provienen de la Tercera Humanidad o Creación y son los descendientes y herederos culturales de *Omawë* u *Omao*, héroe creador y benefactor cultural en los tiempos mitológicos, que junto a su hermano *Soao* o *Yoawë* (pareja primordial) sobrevivió a la inundación de las aguas por haber subido a la cima del monte *Moiyokëki*, lugar de origen de la Tercera Creación donde surgió, después del diluvio, la humanidad actual, diferenciada en hombres y mujeres, animales y *hékuras* (Eguillor García, 1984). Según el mito de la Primera Humanidad o Creación, los Yanomami descendieron de la sangre de *Piriporiwë*, convertida en luna en su intento de huída al cielo, tras haber sido flechado por *Suhirinaríwë*, su esposo. De esa sangre sólo surgieron hombres guerreros (*waitheri*) (Eguillor

García, 1984: 138-140). La Segunda Humanidad se conoce como el mito de “el hombre de la pantorrilla preñada”, en cuanto que *Shiaporiwë* se abrió un hueco en la pantorrilla y le pidió a *Kanoporiwë* que le eyaculara adentro, la descendencia estuvo constituida por mujeres que formaron pareja con los varones yanomami ya existentes y crearon familia (Eguillor García, 1984).

Entre los principales valores reconocidos por los Yanomami destacan ser *waitheri*, es decir, guerrero, valiente, bravo, estoico, con capacidad de sacrificio y de aguante ante el combate; y ser generoso, compartir con los demás, desprendido de los objetos materiales, no mezquino.

En la concepción de la persona existen tres nociones básicas a la que es preciso unir una cuarta como complementaria y esencial al mismo tiempo:

1. El *noreshi* o *noneshi* es el espíritu inmortal o verdadero Yo (Barandiarán, 1965), que retorna con los antepasados, ascendiendo después de la muerte del cuerpo a la región de las almas, al *shaponopi*. Ascensión lograda por el fuego de cremación de los huesos, los cuales una vez pulverizados y disueltos en carato de plátano o de yuca son tomados por la comunidad en la celebración del *reahu* para que las virtudes del difunto queden entre todos. El *noreshi* se encuentra ubicado en el esternón, razón por la que los Yanomami se saludan golpeándose con fuerza en el pecho para hacer vibrar sus *noreshi*, y en las luchas ceremoniales se golpean mutuamente el pecho para poner a prueba su fortaleza. Traducido como “sombra” o “imagen”, Lizot (1975: 60) también lo entiende como doble del ser humano que está encarnado en un animal de cierta especie, motivo por el cual el *shapori* debe realizar un *noreshimou* cuando una persona enferma, o sea, imitar (o transformarse en) el doble animal para atraer su *noreshi* extraviado o robado y devolverle la energía.

2. El *no-porepi*, *nobolebé* o *bolé* (“nube”) representa el fuego o calor interno que se genera en la persona y le da vida. Se localiza en el centro del costillar (Barandiarán, 1965: 2).

3. El *toholilí* constituye el “soplo vital”, sustanciado en la respiración como manifestación externa del calor interno. “El *toholilí* calienta la sangre, la carne y los huesos” (Ibíd., 1965: 3).

El *nobolebé* y el *toholilí* se unen al fuego de la cremación y empujan con su aire caliente al *noreshi* (Yo inmortal) para que suba al cielo al encuentro con *Omawë* y los antepasados de su pueblo.

Además de estos tres elementos que conforman la parte espiritual de la persona, hay que señalar uno más que, desde fuera, carga de energía al cuerpo y espíritu pudiéndose introducir en su interior, nos referimos al *hékura* o *híkola* personal.

La concepción metafísica de los *hékuras* es fundamental para entender la religión y la ritualidad yanomami. Cada persona posee su doble totémico, un *hékura* que anima a su *noreshi* y encarna sus cualidades anímicas. Los *hékuras* poseen, sin embargo, una concepción bastante más amplia, dado que se identifica sobre todo como las esencias específicas, “los prototipos de los reinos animal, vegetal y mineral” (Ibíd., 1965: 5). Sería algo así como “el espíritu-energía progenitor de todos los individuos concretos y reales de una misma especie, o, mejor dicho, como la fuente-madre de la energía vital o sustancial específica de cada especie” (Ibíd., 1965: 6). Entre los seres humanos los hombres poseen *hékuras* personales, las mujeres por su parte poseen un *hékura* compartido, representado por “*haanekasá*”, del mundo de las aguas (el otro Yo de la mujer yanomami), siendo la nutria su doble totémico, y son los *shaporis* (chamanes) los especialistas socialmente reconocidos para que se comuniquen con ellos.

La relación y el conocimiento de los *hékuras* es fundamental en el tratamiento de la enfermedad, y en la interpretación de cualquier acontecimiento, elemento básico en la cosmovisión

yanomami. Prácticamente cada especie animal, vegetal, fenómeno cósmico o meteorológico, tiene su *hékura*: *maspe* (piapoco o tucán), *monó* (armadillo pequeño), *okó* (cangrejo), *olalá* (corroncho o pez bocón), *koshiló* (el fuego), *periporiwë* (la luna), *motokeriwë* (el sol), *sosó* (sapo), *kironani* (jaguar), *kusumí* (chicharra sagrada), *tilodí* (zamuro real). Cada *hékura* al ser llamado entra y sale del cuerpo del *shapori* por una determinada parte (dedos de las manos, de los pies, costado, cabeza, etc.), instalándose en su pecho. Cada chamán dispone de una serie de *hékuras* auxiliares o aliados que reúne en su pecho para la curación, siendo necesario disponer de un *hékura* personal fuerte para resistir el peso de los *hékuras* que convoque. Cada *hékura* tiene un cierto grado de poder, encabezando la jerarquía el *tilodí*, encarnado en el zamuro real.

El *hekuramou*, la acción de relacionarse con los *hékuras*, dirigida por el *shapori*, lejos de ser extraordinaria, acontece prácticamente a diario, e incluso varias veces al día. El *shapori* no sólo tiene una gran responsabilidad sino también una enorme tarea, el oficio es absorbente y su dedicación plena, lo cual lo cubre de gran prestigio. Las condiciones de vida y la particular visión del mundo yanomami justifican la vigencia e insistencia en el *hékuramou*: las dolencias y enfermedades con distinto grado de importancia son un hecho permanente, sobre todo entre niños muy pequeños y personas mayores, problemas de salud siempre atribuidos a causas sobrenaturales. Pero además del interés terapéutico, la relación con los *hékuras* se convierte asimismo en excusa para la interacción social, en un motivo para pasar el rato, compartir y transportarse con el *yopo* (enteógeno elaborado con la semilla de *ebena* que procede del árbol *Andrenanthera* Peregrina mezclada con la corteza del árbol *Elizabeth Princeps* o *yokoana*).

3. Hekuramou: cuerpo y representación

De entre todos los rituales yanomami con intervención chamánica, el *hékuramou* es el realizado con más frecuencia, el término expresa la idea de actuar para atraer a los *hékuras*, y la actuación pone en escena una serie de recursos corporales (danza, escenificación, pintura, ornamentación) y lingüísticos (discursos, conversaciones, cantos, sonidos onomatopéyicos) suficientemente persuasivos para lograr su cometido.

Durante las dos estancias que permanecemos en las comunidades de Mabetitheri y Mamashatiotheri, todos los días, de manera invariable se realizó al menos un *hékuramou*, y en muchos casos dos y tres durante el día y la noche. De manera regular, pasado el medio día, de vuelta ya los hombres de su actividad en el conuco, o de la caza o pesca, se procede a la reunión varonil para pasar el rato, dos o tres horas, tomando *yopo*; en ese intervalo, lo normal es que aparezca alguna persona con dolencias que está recibiendo el tratamiento del *shapori* o solicita su ayuda por primera vez. En otros casos la reunión se realiza expresamente para curar a algún necesitado de manera urgente. Cada *shapono* o comunidad cuenta por lo común con al menos un *shapori*, Mabetitheri y Mamashatiotheri contaban cada una con uno, los cuales personalizaban su puesta en escena marcándola con su propio sello; no obstante, sea como sea, el *hékuramou* se ajusta de forma general al siguiente proceso en su desarrollo:

1. El *shapori* prepara el *yopo* mezclando con las manos las semillas de *ebena* con las cenizas de *yokoana* hasta hacer una pasta que luego tostará en una chapa al fuego hasta dejar un fino polvo oscuro color café. La elaboración completa dura aproximadamente una hora.

2. Llegada de los asistentes al *shapono* de reunión y colocación en círculo, sentados en cuclillas. El *shapori* se coloca en un lugar central junto al *yopo* y con el *makohiro* (carrizo insuflador) sopla con fuerza una o dos veces *yopo* a las fosas nasales de todo

hombre que se le acerque con esa intención. Inmediatamente, la reacción de la persona enyopada es de golpearse el pecho, espalda, nalgas, rascarse la cabeza, tener arcadas, vómitos; a partir de ahí el moqueo y salivación será constante hasta el final del acto²; con la mirada perdida por la borrachera se coloca en cuclillas en su posición con el *pee* (tabaco liado con ceniza) bajo el labio inferior³. Todo ello se produce sin que los asistentes dejen de conversar, normalmente de manera distendida entre ellos.

3. Una vez todos han tomado al menos una dosis de *yopo*, al *shapori* se le administran tres, cuatro o más dosis seguidas y comienza su representación en la que conjuga la palabra con el gesto para convocar a los *hékuras* y hacerlos visibles a todos, así como para entretener a los allí presentes. El protocolo de cada *shapori*, salvo casos extraordinarios, viene a ser el mismo, ya que convoca a los *hékuras* auxiliares con los que se halla familiarizado; en tal sentido produce gestos y sonidos que imitan al pájaro mosca, al mono aullador, a la paloma torcaz, al armadillo, la garza, etc.; cada uno de ellos se irá introduciendo en su interior por una región de su cuerpo hasta instalarse en el pecho. Escenifica el lugar de donde viene y el viaje que ha de hacer hasta encontrarlos en tierras lejanas, atravesando el monte, los ríos, el aire; con gran maestría gesticula con el rostro, lo contrae y lo expande, eleva las cejas, abre los párpados, frunce el entrecejo, enseña los dientes, dando así muestra de miedo, alegría, enfado, tristeza, etc., según el caso. Produce danzas miméticas; adopta de continuo posiciones características con las piernas semiflexionadas, el tronco inclinado adelante, mira a uno y otro lado con curiosidad o asombro, con un brazo estirado señala con el dedo hacia la puerta o una sombra en la pared, apoya su mano sobre su frente a modo de visera y otea el horizonte; son todas ellas gestoformas muy comunes, al igual que el sonido *bbrrrrrbrrrrrrbrrrrrr* que evoca la intrusión de espíritus maléficos en el poblado, que hay que expulsar; y otros sonidos propios del animal o espíritu que represen-

ta, exclamaciones, explosiones de risa, entonaciones de voz. En muchas ocasiones, cuando el caso, por su gravedad, así lo exige, ha de atraer al *hékura* sol y para ello ha de subir alto y viajar por la vía láctea, con el riesgo de acabar abrasado por el intenso calor; o sortear las flechas que le lanzan los *hékuras* enemigos, combatir con ellos; o soportar en su pecho el peso de los *hékuras* más poderosos como el jaguar, la tortuga morrocoy o el zamuro real; encarna fuerzas cósmicas como el trueno, la luna o el sol. Como prueba del peligro que corre, con frecuencia el *shapori* cae al suelo abatido, inmóvil por un momento, como muerto, pero de nuevo regresa para continuar su función.

La pintura corporal u *oni* (con el rojo que simboliza la vida y el negro que simboliza la muerte) y los ornamentos o *pauxi* (brazaletes, corona de plumas, cola de mono, plumón) que en muchos casos lleva el *shapori*, constituye una réplica de la belleza y colorido del mundo de los *hékuras*, y, junto con el uso de algunos implementos como el arco y las flechas, o los cestos que cargan las mujeres, le dará más visibilidad y veracidad a su acción, representará mejor el aspecto de los *hékuras* y al mismo tiempo será mejor observado dentro del mundo invisible en el que se sumerge. Los atavíos y dibujos corporales por tanto hace que se extienda la imagen del *shapori* más allá de los límites de su propio cuerpo, para percibir y evocar la belleza de lo invisible, de los *hékuras*, favorece su viaje chamánico y tiene un carácter transformatorio.

4. Con los *hékuras* ya en su interior o en proceso aún de llamada, el *shapori* se dirige a la persona enferma, colocada en el centro o en un lugar del círculo que forman los asistentes (sentada en cuclillas, tumbada en el chinchorro o sujeta en brazos de la madre), y orienta su acción hacia ella: la mira, le sonrío, la toca, le cubre la cabeza y la frente con las manos al tiempo que diagnostica las causas del mal, le simula golpes en la parte del cuerpo dolorida, le presiona el vientre con las manos y simula atrapar algo, la soba, le chupa el pecho o los párpados y escupe en el suelo lo suc-

cionado, le frota los ojos y aprieta los puños hasta agarrar el mal de dentro que expulsa fuera del poblado o hacia el interior de la tierra con gesto enérgico de manos, de dentro a fuera, de arriba a abajo, con la palma de las manos hacia el suelo, acompañado todo ello de gritos, contundentes: taíííí. La gestoforma se acompaña de discursos y cantos dirigidos al enfermo y al público. Entre los relatos contados por el *shapori* de Mamashatiotheri reproducimos el dirigido a una mujer con fuertes dolores en el cuerpo, supuestamente envenenada o embrujada por un chamán enemigo:

“Mithonow, mathowë, mathowë, pëmaki ta mathowë
Cantemos, cantemos cuando vienen los brujos, cantemos.
Yamaki wai yayoyoikë yamakawai yayoyoikë
Cuando nos llegaron los brujos vivimos bien con él.
Ruwaruwaka, ruwaruwakë shapori këpenie iraaniiheiha ruwakë
Córrela, córrela cuando los brujos disparan tigre, córrelas.
Kaawë, kaawë apia hipë no wishapi watori kaawë
Los brujos viven por el río, los animales viven con árbol grande.
Yomikiki, yomikiki katarowëtheri yamaki mi oni yomikiki
Los cerros Katarowë son muy bonito, los brujos son cara pintao y
adorno.
[...]
Haiyee, haiyee hoko sikitaa maimaikee shapoyoma wape kahupemi
Cuando viene bailando los brujos mueven adornos de palma y las
plumas de picaflor.
Yauwake, yauwake, mamokori sipe wayuni pashori pepe yauwake
Los marimonda cuando los brujos flechan con los curare los monos
desmayan.
Wayo, weyoke, weyo weyoke. Ira kea purimake shapori kepenie
watoshe a tiyei
Los hékura tejen piel de tigre y adornan plumas de guacharaca para
bailar.
Utititi, utititi watoshe kea utititi hapori kepe heyoa uhutiwe reikape-
re
Los hékura tentan tejidos una corona de piel de tigre Ira.
Uuu, uuu iwa ke shiha hurari pepe shoayotoma nopatapere reahumo-
nowei
Antiguamente Nopatapi hacían fiesta con la mierda de babo.

[...]
Iroroi, iroroi hékura kēpē paushipi kumatokiha peithopä
Los brujos vienen bailando en el cerro Kumato, el hékura grita.
Shoapo, shoapo hei the hete patarē rerepieka yathemamoka
En el cielo hay hékura, roba alma y mata gente, quema alma.
Aaha, aaha, aaha, paharitoya hékura pe gahipi nore kiripoye
Soy hékura, mi nombre es pajarito, mi casa puro cerro alto.
Yeti, yeti, yeti, pororoa hikire yeti
Soy brujo estoy borrachando cuando estoy así me canta bien.
Awerike, aweriki, ni nare yapita aweriprayo
Tengo que cortar y botar enfermedad y los hékura laban el cuerpo.
[...]"

(Transcripción y traducción de Basilio Reyes, yanomami de Ocamo, 28-01-2006)

Los momentos de máxima tensión en los que se invoca a los *hékuras* y el enfermo cobra todo el protagonismo se alternan con conversaciones distendidas entre el *shapori* y los asistentes, en donde no faltan las risas; el mito se socializa, el mitodrama se convierte en sociodrama (Fossi, 1995) y todos los presentes participan de la acción, del *hékuramou*, interpretan, aportan su visión de los acontecimientos, describen síntomas de la enfermedad, los asistentes no sólo asienten con un “*auí*” el relato del *shapori* sobre la causa del mal, de la enfermedad, sino que dicen lo que vieron, cuentan lo que piensan, participan de la acción curativa en un ejercicio de catarsis colectiva dirigido por el *shapori*, en el que no se deja de tomar *yopo*, administrado ya libremente por parejas a voluntad propia, cada cual se acerca, carga el *makohiro* y se lo lleva a alguien para que le sople, o bien alguien toma la iniciativa de cargar el carrizo y dirigirse al lugar de cada uno para soplarle.

A veces, cuando el problema tiene difícil solución son dos o más *shaporis* los que se turnan en la acción o actúan al unísono. De otro modo, si algún día no aparece ningún enfermo que curar, circunstancia rara, el ritual no cambia significativamente su estructura, el *shapori* convoca igual a los *hékuras* para proteger al *shapono* o limpiarlo de algún mal.

5. Después de tres, cuatro, cinco o más horas seguidas de *hékuramou*, cuando el *shapori* lo considera oportuno concluye el acto, lo cual no indica que el enfermo está definitivamente curado, ya que lo normal es que requiera de varias sesiones para sanar, para recobrar la energía o el principio vital que le falta. En cada representación, por la intensidad que se produce, el *shapori* gasta una buena dosis de energía, pero se ha de emplear a fondo para obtener credibilidad y eficacia en su acción. La función del *shapori* es crucial para aliviar el dolor, la enfermedad y la muerte, en un ambiente físicamente duro para la subsistencia, aislado, sin apoyo exterior, y socialmente conflictivo, cargado de sospechas y en donde nada acontece por azar.

Quienes se hallan fuera del círculo del *yopo*, aunque dentro de la casa, mujeres y niños sobre todo, se dedican a lo habitual, sin que el *hekuramou* exija solemnidad o dejación de ciertas labores; al margen del círculo los comportamientos son variados: unas se abanicán, pleitan palma, tejen cesto, cocinan al fuego, se mecen en el chinchorro, los niños juegan, los perros se pelean, y nada altera el desarrollo ritual.

4. La eficacia simbólica a través del cuerpo

A través de la representación corporal, el *shapori* transmite su experiencia de lo numinoso, a través de signos no verbales y verbales comunica a los presentes y hace comprender una realidad encubierta. Con su representación el *shapori* no pretende imitar sino transformarse en el ser o acontecimiento que evoca, es una manera de encarnar⁴ aquello que expresa. Así lo entiende Lizot al decir:

“Turaewë encarna por turno a diferentes personajes con una mímica de gran artista, sus gestos sobrios caricaturizan exactamente a los animales”. [...]

Rkùmi puede considerarse como un verdadero chamán. Ensaya sus cantos y baila: él mismo es hékura. [...]

Los chamanes, convertidos en *hékura*, deambulan a través del espacio cósmico para rescatar un alma a los demonios o a los enemigos, [...]" Lizot (1978 [1976]: 127, 128, 163).

Ese efecto transformador que se produce en el oficiante dentro de la acción ritual a través de su puesta en escena, y muy especialmente de la danza, lo observó también Cassirer en un sentido general:

“Participar en un drama mítico no es ninguna mera representación o espectáculo sino que el danzante es el dios, se convierte en el dios. [...] no es ninguna representación meramente imitativa de un suceso sino el suceso mismo y su acontecer inmediato; [...] es un acontecimiento real y efectivo. [...]

La representación en tanto que presencia, es al mismo tiempo un hacer presente [...]" (Cassirer, 1971: 64, 132).

De manera más específica, sobre la danza en el contexto ritual señaló Sachs igualmente:

“Es en el éxtasis de la danza donde el hombre tiende un puente por sobre el abismo que media entre nuestro mundo y el otro, el reino de los demonios, el de los espíritus, el de Dios. [...] no es un pasatiempo tolerable, sino una actividad muy seria de toda la tribu.” (Sachs, 1944: 15).

La danza, los adornos y pintura corporal, la gestualidad son todos ellos vehículos de transformación, a través de los cuales el *shapori* se convierte en los *hékuras* vegetales, animales y celestes que representa; mientras que el *yopo* abre el camino, produce visiones, sensaciones que facilita la percepción de esa otra realidad.

El peligroso viaje que realiza el *shapori* al mundo de los *hékuras* lo hace en solitario, pero se siente acompañado por los suyos que, lejos de ser meros espectadores, participan activamente de la representación, se involucran en ella, se comunican perma-

nementemente con el *shapori*, asienten o niegan sus relatos, se manifiestan ante su trance, hacen que el mitodrama sea compatible con el sociodrama y deje su huella en el imaginario colectivo.

Como bien indica Fossi (1995): “Lo representado transmite una experiencia”. El gesto chamánico traduce una energía interior y puede a la vez suscitar un estado de ánimo en los asistentes. De ese modo, la representación cobra una doble dirección: centrípeta, en lo que respecta a la captación de *hékuras*; y centrífuga, en lo que supone proyectar la imagen sobre el público.

El *hékuramou* como representación mitodramática, por su carácter colectivo y su constante reproducción constituye una válvula de escape por donde liberar temores y animadversión, un aliviadero de tensiones para recuperar o mantener la armonía, el equilibrio con uno mismo, con los demás y con el cosmos. El *shapori* propicia que fluyan fuerzas vitales y los asistentes participan de ellas, están allí, observan y comentan, con un semejante estado de conciencia propiciado por el *yopo* que los vincula y altera por igual. En el *hékuramou* se transmiten y comparten valores éticos, históricos y religiosos, ideas, emociones y comportamientos que son base de la cultura; sus argumentos provienen del universo narrativo del mito y son enriquecidos por la representación teatral. Así se reproduce y refuerza el imaginario colectivo, al igual que se hace con otras formas de representación ceremonial: *reahumou*, *himou*, *wayamou*, etc.⁵ Como proceso de representación y comunicación, el *hékuramou* posee un fin compensatorio orientado a restablecer el equilibrio, la armonía cósmica, y a asegurar una vida satisfactoria en lo individual y colectivo.

La representación opera una transformación en la conciencia y en el ser del actor, del *shapori*, que de manera temporal será *hékura* sin dejar de ser humano⁶, pero al mismo tiempo se transforma también de manera pasajera a la audiencia, el público es transportado en cierto modo a otro espacio y otro tiempo; y

es mediante la participación e implicación del público como la representación cobra fuerza y sentido, ya que a ellos va dirigida; los asistentes son parte activa de la representación. De manera progresiva, el *shapori* introduce al público en la trama de sus actuaciones y provoca un alto grado de interacción por contagio entre todos.

De acuerdo con Chiappino (2003: 40): “El trabajo del chamán establece una continuidad entre las acciones que opera sobre el cuerpo enfermo y las transformaciones somáticas expresadas metafóricamente en su discurso”. Los variados movimientos de manos ejecutados sobre el enfermo: tocar la cara, cráneo, pecho, abdomen, piernas; recorrer distintas partes con un leve roce, agarrar y apretar las manos como si extrajera objetos patógenos del cuerpo enfermo y abrirlas con fuerza orientadas al suelo para expulsarlos; las succiones con la boca sobre los ojos, frente, ombligo, pectoral y otras partes del cuerpo dolorido, escupiendo o regurgitando sobre la tierra el mal extraído; la diversa gestoforma o mímica empleada para atraer a los espíritus auxiliares o *hékur* sobre sí mismo; las continuas repeticiones de los movimientos corporales, unidos a los mismos discursos, están cargados de significados y provocan su efecto sobre el enfermo. El recurso corporal junto con el canto chamánico en sus diferentes formas es crucial en la lógica yanomami como instrumento profiláctico para exorcizar, interrogar, preparar el ambiente, o atraer a los espíritus; es a través de la representación corporal, unida a la palabra, como el *shapori* sirve de modelo al enfermo y vuelve visible lo invisible (los antepasados, las fuerzas malévolas, los elementos cósmicos, los *hékur*) haciendo partícipe a la comunidad; es a través del cuerpo como se afianza la creencia en la validez de su diagnóstico (función adivinatoria) y en su eficacia curativa (función terapéutica).

Desde un punto de vista praxiológico (Parlebas, 2001), la eficacia de la curación se halla en buena medida en la capacidad

que tenga el *shapori* de representar a los *hékuras*, en su verosimilitud; la performance depende de su capacidad de transformación, de contextualizar los episodios y persuadir e involucrar a los asistentes, incluido, claro está, el enfermo; de la credibilidad que ofrezca a través de su puesta en escena, de su gestualidad, de su fuerza expresiva, ya que no sólo vale la palabra. La performance corporal funciona a un triple nivel: 1. representa situaciones, personajes, acontecimientos; 2. expresa emociones, estados anímicos, pensamientos; 3. y transporta a las personas a otros ámbitos, a otra dimensión espacio-temporal. Con el cuerpo se describen acciones paradigmáticas por su carácter sustitutorio cuando reproduce algún personaje o situación concreta; y también sintagmáticas cuando son secuencia de acciones las que forman la trama de significados.

Por otro lado, el costo de la acción no es despreciable, el *shapori* invierte día tras día un gran esfuerzo físico y arriesga su vida al conectar con fuerzas poderosas en el *hékuramou*⁷, pero es su función, la única especializada, y la asume sin dudar, demostrando ante todos poseer los valores más preciados del buen *wai-theri*: fortaleza y valor, así como gran generosidad. De ese modo, el *shapori* durante el *hékuramou*, con su transformación induce a los asistentes a la reflexión; con su transportación satisface a la comunidad de una carencia, previene posibles catástrofes; con su terapia cura enfermedades y restituye el orden en la persona y el grupo; y con su mediación protagónica acrecienta los vínculos, libera tensiones, propicia la evasión mental, reaviva el mito, y favorece la socialización. Todo ello marcado por una estricta dominancia masculina, en donde la mujer sólo participa como paciente en la curación.

El *shapori*, utilizando un término de Goffman (1987), emplea el “método del dramaturgo” para dar credibilidad a su acción ritual, reproduce de modo teatral la realidad oculta para hacerla visible y entendible a todos. A través de su gestualidad genera un

auténtico discurso kinésico⁸, un lenguaje bien cuidado cargado de contenido mítico, en donde los colores, los adornos, los implementos, los movimientos rítmicos, los gestos duraderos y los micromomentáneos, todo dice algo de algo. Toda acción por pequeña que sea transmite ideas y emociones. No obstante, la fuerza de la representación dependerá de la implicación de la audiencia, del grado de persuasión y complicidad que se logre para hacerla partícipe del drama, con la ayuda siempre presente del *yopo* que predispone un singular estado de ánimo.

El *hékuramou*, como costumbre, como “hábitus” (Bourdieu, [1980] 1991), refleja una buena parte del ser yanomami, de su fortaleza y su temor; genera, transmite conocimientos y sentimientos, y arraiga a sus actores en la tradición. El *shapori*, por su parte, como oficiante, por su permanente actividad, encarna además su papel, enraíza el mito en la representación, lo inserta en su piel, más allá de la propia acción ritual, como se desprende de su mirada penetrante, a veces serena y a veces desafiante, diferentes a otras miradas; mirada y gestos que hacen entender, como decía Eco (1975) que, aunque el lenguaje oral es el artificio semiótico más potente que existe, la expresión corporal alcanza espacios de significados a donde no llega el habla.

5. Notas

- ¹ Ligados al ámbito de la salud, Barandiarán (1965: 13-15) distingue también al *lahalá* y al *heiwewan* u hombre murciélago.
- ² Por el efecto causado en mi propio organismo, puedo decir que la fuerza del *yopo* es variable en función de las proporciones de *ebena* y *yokoana* que mezcle el *shapori* en su elaboración. Así pues, si bien en algunos casos el efecto que me causaba tomar dos o tres medias dosis (siempre aproximadamente la mitad que se administraban ellos en cada insuflación) era estrictamente físico (moqueo, salivación, mareo, picor, etc.), en otros casos la administración de tan sólo media dosis me producía un claro efecto alucinógeno. Así describía en el diario de campo el efecto producido por el *yopo* la segunda vez que lo probé: “1. Inmediatamente después del soplo y aún en cuclillas, sentí un fuerte ardor en las fosas nasales. 2. Al ponerme en pie sentí náuseas, mareo, vómito, salivación, moqueo continuo, durante los primeros dos o tres minutos. 3. Ya sentado en el suelo seguía el mareo, la producción de mocos y saliva, a lo que se unió una laxitud corporal o flojera generalizada. 4. Aproximadamente a los cinco minutos y en la penumbra del *shapono*, con los ojos abiertos comencé a verlo todo con una especie de filtro entre anaranjado y amarillo, el corazón me latía muy deprisa (taquicardia), internamente me sentía agitado, pero sin embargo mis movimientos de cabeza, lo único que movía, eran muy lentos y todo transcurría lento a mi alrededor: los gestos de los asistentes y la danza del *shapori*. Su canto penetraba profundamente en mi oído produciendo una sensación muy agradable. Lo más sensacional era que al cerrar los ojos me aparecía y desaparecía la imagen de un naipe que iba acercándose progresivamente para alejarse de pronto, al tiempo que en su interior iban cambiando las caras y cuerpos de personas desconocidas para mí. En una de las esquinas del naipe apareció la figura del demonio en movimiento, tal como se suele dibujar en los libros: personaje con fondo negro, cuernos, rabo y con tridente en una mano. Con los ojos cerrados veía las escenas tan reales como si los tuviera

abiertos. Alternaba los ojos abiertos con los ojos cerrados para cambiar de imagen: el *shapori* danzando en colores anaranjados por un lado, y los naipes con caras y personajes por otro. La sensación fue muy placentera, pero también algo temerosa al no saber qué estaba pasando y hasta dónde podía llegar la taquicardia; sin apenas fuerza para mover una mano me encontraba sentado y recostado contra la pared del *shapono*, viviendo con entusiasmo el momento de hipersensibilidad y alucinación, aunque sin perder nunca la conciencia. Cálculo que en ese estado pasé unos seis o siete minutos, aunque lo noción del tiempo no la tengo muy clara. 5. A partir de un momento cerré los ojos y la imagen del naipe ya había desaparecido, quedaban algunos destellos luminosos en la oscuridad, que luego desaparecerían también. Con los ojos abiertos el color anaranjado permaneció durante unos diez minutos más hasta que todo cobró el color natural. Poco a poco recobré la movilidad de las manos y de todo el cuerpo, siempre relajado. Durante más de dos horas permanecí sentado y luego me tumbé en el chinchorro (hamaca). El ligero mareo, la flojera y una sensación placentera en general me acompañaron durante horas hasta que me dormí.” (Diario de campo, 15/11/2004). En otras toma de *yopo*, el color anaranjado con el que se teñía la realidad fue una constante, sin embargo las imágenes que aparecieron con los ojos cerrados fueron siempre cambiantes.

³ El *pee* lo llevan hombres y mujeres durante todo el día bajo el labio produciendo un ligero efecto narcótico.

⁴ El concepto de encarnación o “embodiment” (Csordas, 1994) resulta muy apropiado para entender la transformación que experimenta el *shapori* en el *hékuramou*.

⁵ La gestualidad unida a la oralidad es una constante en todo proceso de comunicación yanomami; se aprecia de manera clara en el *hékuramou*, y también en los diálogos *himou* y *wayamou*, como señala Alès (2003: 209): “Los Yanomami unen el gesto a la palabra dándose manotazos en los costados, los hombros, las piernas: se golpean tal como golpean a sus interlocutores con las palabras”.

- ⁶ El *shapori* de Mamashatiotheri, hombre de 1.50 m. de estatura, de complexión normal y con una lesión permanente en una pierna que lo hace cojear, en el transcurso del *hékuramou*, en plena representación, visto desde una posición baja (él actúa de pie y el resto permanece sentado en cuclillas), con la energía que despliega en sus ejecuciones y exclamaciones, y con el efecto narcótico o sicodélico del *yopo*, pierde su aspecto habitual y parece efectivamente transformarse en el ser superior o la situación que encarna.
- ⁷ En todo caso resulta arriesgado para el *shapori* sobrepasarse en la incorporación de espíritus auxiliares (*hékuras*) en su propio cuerpo, ya que podría morir al no poder soportar tanto peso. Así lo expresaba Barandiarán (1965: 25): “[...] sería fatal para el *sablí* (chamán) inconsciente pasarse días y días creando su mundo interno de los infinitos *híkola*, porque podría morir aplastado por el peso exorbitante de todos los *híkola* que va introduciendo, ensimismado como puede estar por el llamado y el canto en la intromisión de los *híkola*. [...] aún en los casos más graves de enfermos, el *sablí* no pasa, cantando en el llamado de los *híkola*, más allá de cinco o seis días, para luego obrar intensamente en el último día séptimo, máximo límite señalado para soportar el peso de su mundo interno.” También Lizot (1978 [1976]: 163) observa el peligro que corre el chamán por acercarse a tantos seres sobrenaturales si falla en el intento: “[...] si fracasan, el alma es “comida” y el cuerpo, privado de su energía, de su “centro”, languidece de a poco y finalmente muere.” A pesar de todo, por los hechos observados a través de la propia experiencia de campo, la labor del *shapori* es intensa y raro es el día en el que no organice al menos un *hekuramou*.
- ⁸ Fue Ray Birdwhistell (1952) quien acuñó el término “kinesia” para designar la disciplina encargada de estudiar el lenguaje corporal.

6. Bibliohemerografía

- ALLAIS, María Luisa. 2003. *Población indígena de Venezuela según Censos oficiales* (manuscrito mimeografiado).
- ALÈS, Catherine. 2003. "Función simbólica y organización social. Discursos rituales y política entre los Yanomami". En: C. Alès y J. Chiappino (edits). *Caminos cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación*. IRD Éditions/Universidad de Los Andes, GRIAL, Mérida, Venezuela. pp. 197-240.
- BIRDWHISTELL, Ray. 1952. *Introduction to kinesics*. University of Louisville Press.
- BOURDIEU, Pierre. 1991 [1980]. *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- CASSIRER, Ernst. 1971. *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CHAGNON, Napoleón. 1968. *The fuerce People*. Holt, Rinehart & Wiston, New York.
- CHIAPPINO, Jean. 2003. "La cura chamánica yanomami y su eficacia". En C. Alès y J. Chiappino (ed.). *Caminos cruzados. Ensayos en Antropología Social, Etnoecología y Etnoeducación*. Mérida: IRD Éditions/Universidad de Los Andes, GRIAL, Mérida. pp. 39-68.
- COCCO, Luís. 1972. *IYEWEI -TERI, Quince años entre los Yanomamos*. Escuela Técnica Popular Don Bosco, Caracas.
- CSORDAS, J. Thomas. 1994. Introduction: the Body as Representation and Being-in-the-world. Thomas J. Csordas (ed.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge Studies in Medical Anthropology, Cambridge.

- ECO, Humberto. 1975. *La estructura ausente*. Lumen, Barcelona.
- EGUILLOR GARCÍA, María Isabel. 1984. *Yopo, Shamanes y Hékuraras: Aspectos fenomenológicos del mundo sagrado Yanomami*. Editorial Salesiana, Caracas.
- FOSSI, Luís Eduardo. 1995. *Ceremonial y adornos sagrados. Acercamiento a la dinámica de la teatralidad en los principales rituales Yanomami del Alto Orinoco*. (Tesis de Licenciatura en Artes). Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Artes, Caracas.
- GOFFMAN, Irving. 1987. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
- LIZOT, Jacques. 1975. *El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanomami*. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Caracas
- 1978 [1976]. *El círculo de los fuegos*. Monte Ávila Editores, Caracas.
- MATTEI-MULLER, M.C. 2007. *Lengua y cultura Yanomami. Diccionario Ilustrado Yanomami – Español / Español – Yanomami*. Edición propia, Caracas.
- NEEL, James V. 1978. The population structure of an Amerindian Tribe, the Yanomama. *Annual review of genetics*, vol. 12: 365-413
- PARLEBAS, Pierre. 2001. *Juegos, deportes y sociedad. Léxico de praxiología motriz*. Paidotribo, Barcelona.
- SACHS, Curt. 1944. *Historia Universal de la Danza*. Centurión, Buenos Aires.

Sistematización de los saberes indígenas: una experiencia de producción colectiva*

FERNÁNDEZ SOTO, ZAIDY
Universidad del Zulia, Venezuela
e-mail: zaidyfer21@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo es el resultado de la sistematización del proceso dirigido a la producción colectiva de textos, desarrollado con los miembros de los pueblos barí y yukpa, en el marco de un proyecto de la División Regional de Asuntos Indígenas del Estado Zulia. El proceso de sistematización estuvo desarrollado en seis fases: Recolección exploratoria, encuentros vivenciales, transcripción de una primera versión, asambleas de consulta, transcripción por parte de especialistas de las comunidades y producción del material definitivo. Los aspectos metodológicos fueron guiados por un enfoque epistemológico introspectivo vivencial, orientado por la construcción simbólica subjetiva del mundo social y cultural, los materiales tienen el valor de ser la producción colectiva de los miembros de las comunidades antes mencionadas.

Palabras Clave: Literatura colectiva, deportes, indígenas, Yukpa, Barí, Perijá

Systematization of knowledge pertaining to indigenous peoples: production through collective activity

ABSTRACT

This work is the result of collective activity relating to the systematization of the production of texts working with the Bari and Yukpa tribes under the auspices of a project developed by the Zulia State Division for Indigenous Affairs. The process was accomplished in six stages: the collection of exploratory data, meetings with the people themselves, writing of the first draft, group consultations, inclusion of reports from specialists in community affairs and the completion of the final texts. Methodological process was approached introspectively with an epistemology oriented toward everyday life. The intention was to present a symbolic model by developing a subjective understanding of collective society and culture. The content of the texts that were created have an added value in that it represents the collective effort of individual members of the indigenous communities.

Key words: collective data, sports, indigenous, Yukpa, Bari, Perija

* Recibido: 2-02 2009. Aceptado: 27- 02- 2009.

1. Introducción

A partir de 2004, la División Regional de Asuntos Indígenas del estado Zulia establece un plan estratégico que le permita orientar su accionar con y para las comunidad indígenas del estado Zulia, dentro de este plan se contempla la creación de una Coordinación de Educación, la cual tenía por misión:

Proponer los lineamientos que se requieren para que la educación del sector indígena responda con eficiencia, efectividad y pertinencia al proyecto de vida de los grupos indígenas, a través de la participación en proyectos de capacitación, actualización, acompañamiento y evaluación, como también impulsar las oportunidades de estudio y permanencia de los niños y jóvenes indígenas en el sistema educativo; por medio de un personal comprometido y consciente de los procesos de transmisión del saber, socialización y enculturación de los individuos inmersos en una realidad intercultural garantizando el cumplimiento del artículo 121 de la Carta Magna (DRAIZ, 2004)

En este contexto se plantearon una serie de objetivos, entre los que se encontraban:

Establecer equipos de investigación por etnia para iniciar y ejecutar el proceso de socio – construcción del currículo.

Formar un equipo de asesores para participar en el proceso de socio – construcción del currículo.

Estimular en los docentes las actividades de investigación educativa a través de actividades de sensibilización y talleres de formación sobre el docente investigador.

Asesorar a los docentes indígenas en el proceso de investigación.

Producir, de manera colectiva con los actores significativos de las comunidades, materiales didácticos para el desarrollo de las actividades pedagógicas en las aulas de las escuelas indígenas. (DRAIZ, 2004)

Estas constituyeron las bases institucionales para la definición de propósitos en el campo educativo, al realizar un diagnóstico sobre actividades significativas dentro de las comunidades indígenas se detecto que:

- a) Las actividades deportivas constituyen para los miembros de las comunidades indígenas barí y yukpa, asentadas en la Sierra de Perijá, mecanismos de socialización e intercambio intra e intercomunidades.
- b) Las actividades deportivas están presentes en todas las festividades que se realizan en dichas comunidades. En algunos casos estas han sustituido (o representan en la actualidad) fiestas tradicionales, tal como es el caso de las comunidades Barí, que ante la desaparición de la movilidad de los bohíos las reuniones de intercambio y la renovación de las alianzas parentales se hace en el marco de fiestas deportivas.
- c) Los deportes que se practican con mayor frecuencia son competencias de origen occidental, básicamente el fútbol y el vólibol. Los participantes de este tipo de competencias son los jóvenes y niños.
- d) En las festividades comunitarias en las cuales se realizan competencias deportivas, solo los ancianos compiten en deportes tradicionales.
- e) Los mecanismos de premiación material para los ganadores de las competencias deportivas son básicamente de origen occidental, dejando casi siempre los premios más pequeños para aquellas personas que compiten en juegos tradicionales.
- f) El 93% de las comunidades yukpa y barí cuentan con organizaciones deportivas.
- g) De las seis (6) actividades deportivas o de competencia que se realizan dentro de las escuelas Barí, cuatro (4) corresponden a actividades de origen occidental. Representando esta última el 66,66% del Total.
- h) De las cuatro (4) actividades deportivas o de competencia que se realizan dentro de las escuelas yukpa, tres (3) corresponden a actividades de origen occidental. Representando esta última el 75% del Total. (Fernández, 2004)

A partir de estos datos empíricos se inicia la construcción de un proyecto de carácter educativo, planteándose como objetivo: Promover la Práctica de los Deportes Tradicionales Indígenas barí y yukpa, a través de la Sensibilización de los miembros de las comunidades y de la producción colectiva de un texto que contenga la descripción de dichos juegos, competencias y deportes.

Dicho proyecto se inicia en agosto del 2004, con un primer encuentro con docentes, líderes y ancianos de las comunidades barí y culmina en diciembre de 2006 con la publicación de dos

textos. Los fundamentos teóricos y metodológicos se presentan en los siguientes aportados, así como los resultados obtenidos.

2. Fundamentos teóricos¹

Los fundamentos teóricos establecidos abarcan aspectos sobre identidad y transmisión del saber. Los cuales más que orientar un proceso de análisis final, constituyeron la base para identificar un problema susceptible de ser abordado y una justificación teórica del mismo.

2.1 Identidad

En la identidad se expresan los parámetros que cada grupo establece para determinan la pertenencia o la exclusión de los individuos, por ello la adscripción y autoadscripción implica formar parte de una sociedad con un patrimonio cultural propio sobre el cual se puede decidir.

En situaciones de contacto interétnico, cuando este es asimétrico (dominación / Sujeción), la identidad de los individuos que pertenecen a la sociedad minoritaria sufre transformaciones e inclusive puede entrar en crisis profunda. Un individuo que, bajo la presión de la cultura dominante, comience a valorar positivamente más a ésta que a la cultura propia, terminará por perder su horizonte cultural y se le hará difícil determinar que lugar ocupa su sociedad y él mismo en relación con ésta.

Para la comprensión del proceso de cambio cultural es necesario reconocer la presencia de una identidad cultural y de una identidad étnica, así como de las particularidades de cada una.

La identidad cultural esta relacionada con las características de los grupos como productores de cultura, con base en la capacidad de los individuos de producir y usar elementos de su grupo cultural (propios); se refiere al ámbito de los fenómenos cotidianos, vivencias, y características. En este sentido la practica de acciones ajenas y el abandono de las propias, tal como ocurre

con los deportes en las comunidades indígenas barí y yukpa, es uno de los síntomas más evidentes de las transformaciones culturales y constituye una fase de avance hacia el debilitamiento del horizonte cultural.

A su vez, la identidad étnica se refiere a la identificación ideológica profunda que cada individuo tiene con el grupo. Para aclarar la diferencia entre identidad étnica e identidad cultural, Amodio ha propuesto diferenciar una “frontera étnica” y un “borde cultural”:

Mientras que el “borde cultural”, ese espacio intermedio creado por el contacto entre grupos sociales y culturales diferentes, puede diluirse gracias a los elementos específicos que de cada uno de los grupos pasan a los otros - intercambio, imposiciones, apropiaciones -, la “frontera étnica”, es decir la percepción consciente de la diferencia, se mantiene firme para realizar su función de presupuesto de la identidad de cada uno de los integrantes de los grupos en cuestión (Amodio, 1993: 187).

Las importancias de considerar la identidad individual, cultural y étnica para el estudio de los procesos de cambio cultural radica en que a partir de ellas es posible dar cuenta, desde perspectivas y niveles de profundidad diferentes, de los cambios, así como reconstruir un panorama global de la situación de los grupos y de sus miembros, de allí que esa posible afirmar:

La referencia a varios tipos o niveles de identidad como un complejo único implica la asunción de que cada uno de ellos se articula con los otros, construyendo un mosaico de vivencias donde un ámbito reenvía a otro y viceversa para tener sentido. De esta manera, no es posible hablar de identidad individual, sin hacer referencia inmediata a otro nivel de tipo cultural, inherente a los grupos sociales de pertenencia, y a otro étnico de alcance todavía mayor (Amodio, 1993: 183).

En este sentido, de articulación e interdependencia, es válido afirmar que al realizar acciones tendentes a la revitalización

de un elemento cultural propio se incide sobre la identidad cultural y por añadidura se actúa también sobre las identidades individuales y sobre la identidad étnica.

2.2 Transmisión del saber

Gimeno y Pérez (1995) plantean que es posible determinar dos modalidades a partir de las cuales los grupos sociales construyen su sistema de transmisión del saber, una de carácter directo y otra indirecta.

La socialización directa, está caracterizada por una interacción inmediata y continua entre los miembros de las generaciones adultas con las generaciones jóvenes. Tiene lugar a partir de las “células” primarias de convivencia: la familia, grupos de iguales, centros o grupos de trabajo y producción. Mientras que la socialización indirecta se presenta cuando se crean mecanismos, instancias y espacios específicos para atender y canalizar el proceso de socialización. La tendencia en este caso es no prestar atención individualizada sino a grupos de sujetos.

Estas dos modalidades pueden estar presentes en el proceso de socialización de un mismo grupo social, es decir, no son excluyentes. Sin embargo, una de las dos se convierte en la predominante de acuerdo a las características del grupo cultural. Generalmente la modalidad indirecta se presenta en grupos relativamente numerosos donde la complejización de las estructuras, la diversificación y fragmentación de las funciones y tareas hacen insuficiente la socialización directa.

Tanto en la socialización directa como en la indirecta se presentan dos instancias, una formal y otra informal.

La instancia formal, está representada por una institución social compleja creada para cumplir funciones específicas y restringidas, a partir de un curriculum que establece ritmos, estrategias y experiencias dirigidas a los individuos del grupo social y generalmente tiene carácter de obligatoriedad. En este tipo de

institución se puede incluir tanto los ritos de pasaje como los sistemas educativos institucionalizados. Por ejemplo, en el caso de las sociedades occidentales, esta instancia está representada por la escuela, que constituye la institución a la cual se le ha asignado el papel principal en la transmisión del saber y se le legitima como el órgano responsable del proceso educativo.

La instancia informal se expresa a partir de la presencia de situaciones y mecanismos de comunicación y convivencia más o menos espontáneos, en los cuales participan los individuos y de los cuales recibe información.

Las modalidades e instancias de socialización se plantean y desarrollan en relación con los grupos culturales y las elecciones que ellos realizan para la construcción de su sistema de socialización. Estas modalidades e instancias hacen referencia a la socialización desde el punto de vista de la colectividad, del grupo como tal.

Bajo este modelo categorizador, los grupos indígenas barí y yukpa se caracterizan por la preponderancia de la modalidad directa en los procesos de transmisión del saber, mientras que las instancias de socialización pueden ser interpretadas como formales e informales, pues efectivamente aun cuando se dan en la convivencia cotidiana, el grupo maneja códigos que representan ritmos, estrategias y experiencias dirigidas a los individuos de manera específica.

Ahora bien, el establecimiento de las instituciones educativas de origen occidental (escuela criolla) va ganando espacio y significación dentro de los pueblos indígenas, cada día se da más valor a los contenidos que son transmitidos a través de ella. Las nuevas generaciones cada vez dedican menos tiempo a escuchar a los adultos, inclusive muchos adultos evitan compartir algunos de sus conocimientos tradicionales pensando que esto puede perjudicar el aprendizaje escolar. Un ejemplo revelador de esta situación es el caso de una familia yukpa, habitante de la comunidad

Tokuko, que señalo que a sus hijos primero les enseñan a hablar en castellano y luego en yukpa, de manera que cuando van a la escuela aprenden más rápido.

Los cambios en los sistemas de transmisión del saber pueden ser vistos desde dos perspectivas, por un lado existe un desplazamiento significativo de la modalidad directa hacia la indirecta, lo cual requiere de la producción de materiales escritos sobre los contenidos propios para ser usados en las aulas de clase indígenas que permitan la transmisión con una modalidad indirecta.

Por otro lado, es necesario proporcionar espacios para la revalorización de los saberes propios y oportunidades, a los adultos – ancianos portadores de estos saberes, para comunicarlos, con características específicas que impliquen el reconocimiento de su sabiduría en el contexto escolar.

También en la fundamentación teórica se contemplaron elementos referidos a la relación saber / poder, los cuales explican la dinámica existente entre el saber propio (barí y/o yukpa) y el saber ajeno (de origen occidental), así como el valor que se le atribuye a estos y la significación que tienen en la toma de decisiones.

El poder produce saber...Poder y saber se implican directamente uno a otro... No hay relación de poder sin la constitución correlativa de un campo de saber, ni saber alguno que no presuponga y constituya al mismo tiempo relaciones de poder (Foucault, 1979; en Ball, 1994:175)

Esta aseveración de Foucault esboza la importancia de considerar el poder como un elemento a contemplar para la comprensión del proceso de transmisión del saber y de sus implicaciones en la organización social. De esta manera la sistematización del saber indígena y su difusión, intra e intercomunidades constituyen también un aporte para equilibrar las relaciones de poder entre la sociedad mayoritaria nacional y las sociedades indígenas.

3. Metodología

3.1 Categorización de la investigación

Tomando en consideración el modelo de categorización de las investigaciones propuesto por Padrón, es posible afirmar que los aspectos metodológicos fueron guiados por un enfoque epistemológico introspectivo – vivencial, en tanto estaba orientada por la construcción simbólica subjetiva del mundo social y cultural. Así mismo, puede ser considerada una investigación de fase aplicativa, ya que son definidas como aquellas cuyo objetivo central es proveer tecnologías o esquemas de acción derivados de los conocimientos teóricos construidos dentro de la secuencia de la Línea (Padrón, 2001).

Las operaciones estandarizadas de las investigaciones aplicativas son las siguientes:

- Descripción de la situación deficitaria:** señalada en la introducción del presente trabajo, referida a la preponderancia de lo ajeno en la práctica de actividades deportivas; a la valoración de los contenidos y prácticas provenientes de la sociedad mayoritaria y a las posibilidades reales de que las prácticas tradicionales desaparezcan.

- Exposición del modelo teórico que resulta aplicable a esa situación:** expuesto en la fundamentación teórica, en la cual se esboza la importancia de los elementos culturales para el desarrollo de los procesos de construcción y reconstrucción de la identidad en los diferentes niveles; el funcionamiento de los sistemas de transmisión del saber y la relación saber / poder en la dinámica social.

- Construcción del prototipo de control situacional (definición de la propuesta de solución):** la cual se describe en los procedimientos seguidos para el desarrollo del proyecto, constituido por seis fases.

•**Prueba del prototipo:** fue realizada de manera simultánea a su construcción, pues se diseñó un proceso de recolección y producción que se ajustó, mayor o menos cantidad de actividades, dependiendo de la productividad de los mismo.

•**Determinación de las opciones de producción e implementación del prototipo:** al ser probado el prototipo arrojó los resultados esperados, lo que puede significar su efectividad o validez, sin embargo, es necesario verificar si el mismo puede operar en situaciones similares entre otros grupos minoritarios o en los mismos grupos pero referido a otras actividades sociales.

3.2 Descripción de los procedimientos

El proceso de sistematización estuvo desarrollado en seis fases:

•**1era fase. Recolección Exploratoria:** consistió en el desarrollo de entrevistas abierta a ancianos, maestros y líderes. El objetivo era obtener datos aproximados y generales sobre las actividades que tradicionalmente eran consideradas deportes.

•**2da fase. Encuentros Vivenciales:** desarrollados en dos modalidades diferentes, por un lado a través de lo que Sandoval (2002) ha denominado,

El muestreo de casos homogéneos busca describir algún subgrupo en profundidad. Es la estrategia empleada para la conformación de grupos focales. El punto de referencia más común para elegir los participantes de un grupo focal es que estos posean algún tipo de experiencia común en relación con el núcleo temático al que apunta la investigación.

En cuyo caso se reunía a un nutrido grupo (entre 30 a 50) de miembros de las comunidades, de diferentes edades y con diferentes a fin de profundizar sobre cuales son las actividades que se consideran juegos, competencia y deportes tradicionales; detallando las características específicas de cada uno.

Para esta fase se construyó un instrumento guía, compuesto por tres partes, primero una identificación de la intencionalidad del proyecto, en segundo lugar los datos de la persona o personas que aportaban la información y una tercera parte en la cual se establecían algunos parámetros para la descripción² de las actividades, constituida por preguntas sencillas que eran discutidas al inicio, para establecer acuerdos sobre su significado, a saber:

- Nombre del deporte o competencia
- ¿Quiénes pueden participar? y ¿Quiénes no? ¿Por qué?
- Nombre que reciben los jugadores o participantes
- Materiales e implementos requeridos para el desarrollo de la actividad deportiva
- Vestimenta requerida o recomendada
- ¿Dónde se desarrolla la competencia? Describir las características del espacio físico donde se desarrolla la competencia
- Duración (tiempo) de la competencia
- Reglas para jugar
- ¿Quién gana? ¿Qué se requiere para ser un ganador?.
- ¿Se otorgan premios? ¿Qué tipos de premios se otorgan?
- ¿Cuándo se juega?, ¿por qué se juega?, ¿para que se juega?

También dentro de esta fase se desarrollaron **muestras deportivas**, las cuales consistían en organizar dentro de una comunidad específica, a un grupo de personas que teniendo las características necesarias para practicar dicha actividad las ejecutaran a fin de realizar registros audio – visuales en plena acción.

•**3era fase. Transcripción de una primera versión:** Esta fase corrió paralela al proceso desde el desarrollo de la primera actividad, pues en cada encuentro se llevaba una transcripción literal de los datos aportados en el encuentro anterior, materiales que eran distribuidos entre los asistentes, quienes se encargaban de revisar y corregir. Sin embargo, cuando se considero que existían suficientes elementos descriptivos, se llevo a cabo un proceso inicial de sistematización, en el cual se unían los datos y se desarrollaba una descripción por cada competencia, juego o deporte

seleccionado. Este material se diagramó, usando también fotografías, y se montó en un programa de computadora de manera que pudiera ser proyectado en las comunidades, simulando las hojas de un libro.

4ta fase. Asambleas de consulta en las comunidades: se reinició el proceso de consulta, siguiendo el mismo principio metodológico aplicado en los encuentros vivenciales, de manera que quienes participaron en la construcción de los textos corroboraran si se encontraban todos los elementos descriptivos de la actividad y si estos revelaban el significado que ellos habían expresado. Las correcciones se hicieron in situ, atendiendo a los acuerdos establecidos entre los asistentes, pues en algunos casos existían discrepancias que debieron ser debatidas ampliamente para establecer una forma que satisficiera a todos los participantes.

5ta fase. Traducción por parte de especialistas de las comunidades: se seleccionó un grupo de especialistas dentro de las comunidades, usando como criterio principal su participación / desempeño en la producción de los datos y la capacidad para escribir en su propio idioma, de esta manera se realizó una versión en el idioma materno, la cual fue desarrollada por un grupo de hablantes nativos, quienes a pesar de contar con experiencia en el área, no son lingüísticas, por tanto el valor de los textos escritos en el idioma materno radican en elevar y reconocer la capacidad de los mismos miembros de las comunidades para participar en el establecimiento de un sistema de escritura de su idioma.

6ta fase. Producción y distribución del material definitivo: esta fase final estuvo constituida por el trabajo de diagramación final e impresión de los textos y la distribución de los mismos dentro de las comunidades.

4. Análisis o discusión

Inicialmente se planteo trabajar con el termino deportes, partiendo de su definición más común, entendida como aquella actividad en la que se sigue un conjunto de reglas, con frecuencia llevada a cabo con afán competitivo y relacionado con una actividad física. Posteriormente se fueron incluyendo términos como juegos y competencias, puestos que estos eran usados por los miembros de las comunidades, así mismo, porque ellos fueron incluyendo actividades que desde la definición común de deportes pudieran no tener cabida, tales como el canto, la música o “las manualidades”. En este sentido se pretendía ser coherentes con la cosmovisión de estos pueblos indígenas.

Con se ha venido señalando desde el resumen, se produjeron dos textos que constituyen una primera aproximación escrita a los deportes, juegos y competencias que estos pueblos practican en diferentes edades y circunstancias. Cada una de las cuales está cargada de significados prácticos y espirituales que se articulan en una representación del mundo propia y particular.

En el caso del pueblo barí, se trabajo con: Duku (Maratón), Kraa - Kariika (Lucha), Karín – Chi (Arco y Flecha), Bigshīima (Fogata), Chibáá (Canto), Motibii (Flauta), los cuales se encuentran descritos en el texto Juegos, Competencias y Deportes tradicionales del Pueblo Barí, cuyos autores son 73 miembros de las comunidades Barí, entre los que se encuentran, hombre y mujeres, niños y niñas.

Para el proceso de construcción de este texto se efectuaron: cinco (5) entrevistas iniciales; cinco (5) encuentros vivenciales, uno de ellos constituido por un festival deportivo, que se efectuó en la comunidad Bakugbarí, con la asistencia de miembros de otras comunidades; tres (3) asambleas de consulta comunitaria y (6) reuniones de trabajo para la traducción del material.

En este caso los miembros de las comunidades señalaron que aun quedaban juegos infantiles por describir, los cuales

constituyen actividades iniciales de competencia que preparan a los niños y niñas para su desempeño como adultos. Así mismo, consideran que las actividades de pesca constituyen en si misma una competencia; sin embargo, esta ultima no fue abordada en el desarrollo de este proyecto, pues su complejidad y la significación social que ella conserva requiere de un trabajo exclusivo y exhaustivo.

En el caso del pueblo yukpa, se trabajo con: Shakü (manualidades), Terema (prácticas de tiro al blanco), porot'pe oje-maitopo (juego de monos), los cuales se encuentran descritos en el texto Juegos, Competencias y Deportes tradicionales del pueblo yukpa, cuyos autores son 164 miembros de las comunidades yukpa, entre los que se encuentran, hombre y mujeres, niños y niñas.

Para el proceso de construcción de este texto se efectuaron: tres (3) entrevistas iniciales; ocho (8) encuentros vivenciales, uno de ellos constituido por un festival deportivo, que se efectuó en la comunidad Shirapta, con la asistencia de miembros de otras comunidades; tres (3) asambleas de consulta comunitaria y (6) reuniones de trabajo para la traducción del material.

En el caso del pueblo yukpa, insistieron mucho en incluir dentro del texto la fiesta del bollito (Kuje), la cual es una fiesta tradicional de agradecimiento y de petición por las cosechas, según ellos afirman dentro de la fiesta del bollito se desarrollan muchas competencias, los miembros de las comunidades deben demostrar su habilidad para el desarrollo de diversas actividades, sin embargo al igual que con el caso Barí, se considero que esta actividad es demasiado significativa y compleja, para ser abordada junto a otros elementos.

5. Consideraciones finales

El principal aporte de esta investigación esta dirigido a las mismas comunidades quienes al haber protagonizado del proceso de construcción, sienten que estos textos si son suyos, en el caso de la comunidad de shirapta se ha fortalecido un grupo de investigación dirigido a sistematizar los saberes propios, esta liderizado por uno de los docentes, con la participación de los alumnos y ancianos de la comunidad. Los textos están siendo utilizados en las aulas de clase.

Es en este sentido que se ha afirmado que los materiales tienen el incalculable valor de ser la producción colectiva de un significativo número de miembros de las comunidades, quienes intercalando reseñas del pasado, del presente y del futuro describieron a su gusto, desde su imaginario y desde su cotidianidad, las actividades competitivas, juegos y deportes que se practicaban y practican dentro de las comunidades.

Por otro lado, un aporte significativo es la dinámica de trabajo, en tanto constituye una forma de enriquecer la escritura de los saberes indígenas y de promover el desarrollo de una metodología para la producción de literatura colectiva, desde la perspectiva antropológica donde se respeten los aportes de cada uno de los miembros de los pueblos y comunidades indígenas.

6. Notas

1 Este apartado es un resumen y adaptación de las bases teóricas desarrolladas en: La Escuela y su influencia en la representación del mundo Barí. Trabajo presentado para optar al grado de Magister Scientiarum en Antropología Mención Antropología Social y Cultural por: Zaidy Fernández.

2 Estos parámetros estuvieron orientados por las descripciones previas, realizadas en la fase anterior, y por los aportes encontrados en el texto de Altuve (1997), quien realiza descripciones de competencias deportivas amerindias.

7. Biblioherografía

- ACHIBATRI, A. y otros. 2006. *Juegos, Competencias y Deportes tradicionales del Pueblo Barí*. ME. División Regional de Asuntos Indígenas del Estado Zulia. Maracaibo (Venezuela).
- ALTUVE, E. 1997. *Juego, Historia, Deporte y Sociedad en América Latina*. Centro Experimental de Estudios Latinoamericanos de la Universidad del Zulia (CEELA-LUZ). EdiLUZ. Maracaibo-Venezuela.
- AMODIO, E. 1993. “Soñar al otro; La identidad étnica y sus transformaciones entre los pueblos indígenas de América Latina”. En Daniel Matos. *DIVERSIDAD CULTURAL Y CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES*. Fondo Editorial Tropykos. Caracas p.p. 179 - 196.
- BALL, S. 1994. *Foucault y La Educación. Disciplinas y Saber*. Tr. Pablo Manzano. Segunda Edición. Colección Pedagogía: Educación Crítica. Ediciones Morata. Madrid España.
- DRAIZ. 2004. *Plan Estratégico 2004 – 2009 de División Regional de Asuntos Indígenas del Estado Zulia*. Coordinación de Planificación y Fortalecimiento Institucional. Maracaibo – Venezuela. Material Mimeografiado.
- FERNÁNDEZ SOTO, Z. 2003. *La Escuela y su influencia en la representación del mundo Barí*. Trabajo de grado presentado para optar al título de Magister Scenciarum en Antropología Social y Cultural. Maestría en Antropología. Facultad Experimental de Ciencias. Universidad del Zulia.
- FERNÁNDEZ SOTO, Z. 2004. *Informe: Diagnóstico de las actividades sociocomunitarias relacionadas con las actividades educativas de las Comunidades Yukpa y Barí*. Coordinación de Educación de la DRAIZ. Maracaibo – Venezuela. Material Mimeografiado.
- GARCÍA, R. y otros (2006) *Juegos, Competencias y Deportes tradicionales del Pueblo Yukpa*. ME. División Regional de Asuntos Indígenas del Estado Zulia.
- GIMENO, J. y A.I. Pérez Gómez. 1995. *Comprender y Transformar la Enseñanza*. Cuarta Edición. Colección Pedagogía: Manuales. Ediciones Morata, S.L. Madrid España.
- PADRÓN, J. 2001. “La estructura de los procesos de investigación”. En *REVISTA EDUCACIÓN Y CIENCIAS HUMANAS*. Año IX, n° 17 julio-diciembre de 2001. Decanato de Postgrado, Universidad Nacional Experimental Simón Rodríguez. pp. 33.

Aproximación a las Definiciones Parentales y a la Idea de Incesto en Cabimas, Venezuela*

Calderón, Lenín; Pereira, Lewis Y Alarcón Johnny
Universidad Nacional Experimental "Rafael María Baralt", Venezuela
Universidad del Zulia, Venezuela
e-mail: lenincalderon@yahoo.com;
pereira.lewis@gmail.com; alarconpuentes@hotmail.com

RESUMEN

El presente papel de trabajo tiene como propósito presentar algunas reflexiones sobre los procesos de construcción y re-construcción de identidad basados en las definiciones de parentesco, y en particular en la definición de la idea de incesto en un grupo de habitantes del Municipio Cabimas, Estado Zulia, Venezuela. Se utilizó el método etnográfico en general y como técnica particular algunos procedimientos de "historias de vida", concluyéndose que existe evidencia para suponer que las transformaciones en las relaciones de parentesco en el grupo estudiado se encuentran vinculadas al proceso de inmigración que se produce en su territorio, que existe una estrategia discursiva que influye en las relaciones de parentesco y que incide en la preservación de los parientes cercanos en la práctica del incesto; y que este se encuentra a su vez vinculado con ideas religiosas y con prácticas de ascenso social de las familias.

Palabras clave: Parentesco, incesto, inmigración.

An approach to the definition of parentage and the concept of incest in Cabimas, Venezuela

ABSTRACT

Processes of construction and reconstruction of identity based on the definitions of family ties, particularly in the concept of incest in a group of people living in the Municipality of Cabimas, in the State of Zulia, Venezuela. Standard ethnographic method was applied as well as inquiry into "life stories". This study led to the conclusion that there is evidence for transformations in kinship bonds in the group studied. These alterations are influenced by immigration patterns that result in territorial behaviours and also by persuasive argument which has an effect on establishing kinship relations as well as deciding the type of bond which is to be preserved in the practice of incest. The nature of the bond is connected with religious concepts and with the attempt to increase class status of the family.

Key words: kinship, incest, immigration

* Recibido: 19-01 2009. Aceptado: 6-03-2009

1. Introducción

La siguiente reflexión surge de los primeros resultados de un Proyecto de investigación que se realiza en la actualidad y que tiene como finalidad indagar en los procesos de construcción y reconstrucción de Identidad de los habitantes de la Costa Oriental del Lago de Maracaibo (C.O.L.) en Venezuela, para lo cual se aplicaron conceptos y categorías analíticas de orden antropológico a una situación empírica determinada. Esto incluye las vivencias personales de los autores, algunos de los cuales vivimos en lugares cercanos a la zona objeto de estudio.

Estas vivencias están relacionadas con el hecho de que, a aquellos que nacimos en la C.O.L., nos son familiares situaciones de parentesco en los cuales se ven involucradas personas de una misma familia. Por ejemplo, en nuestro pasado “no muy lejano” era algo “común” escuchar a personas, generalmente de avanzada edad, que utilizaban expresiones referidas a las relaciones de pareja, como por ejemplo, aquella de que “Entre primo y primo, más me arrimo”; o que: “*los coreanos y los margariteños se casan entre ellos mismos*”. Ciertamente, los matrimonios entre familiares cercanos es aquí una realidad; de hecho se conocen familias cuyos fundadores provienen de una misma región y en la que se repiten dos veces el mismo apellido en el nombre de pila de sus miembros. Es el caso de familias conocidas y con descendencia en la C.O.L. con apellidos como Jiménez – Jiménez, González – González, Guzmán – Guzmán y/o Petit – Petit, que son y fueron muy comunes desde el inicio de la era petrolera.

La discusión sobre el tema con personas de la zona permite indicar que, al parecer, la “línea”, que separa a los parientes cercanos (prohibidos para el cruce sexual) de los más lejanos (disponibles para el cruce), no está del todo clara ya que incluye a un significativo número de parientes, razón por la cual el incesto que debía ser en teoría una situación poco practicada entre los habitantes de la C.O.L., no lo es tanto. Sin embargo, al profundizar

y al tratar de establecer la genealogía de algunos de los individuos en particular, en la mayoría de los casos, estos han debido reconocer como dentro de sus familias han existido relaciones que no son consecuentes con lo que dicha línea dicta o significa.

Esta situación nos planteó interrogantes como las siguientes: ¿cuáles son los casamientos o parejas realmente prohibidas? ¿Hay suficiente claridad en relación a los familiares que son considerados “familiares cercanos”? ¿Cómo se define el incesto y que ideas están asociadas? ¿Dicha “línea” es flexible y puede ser “acomodada” según las situaciones que se puedan presentar en un grupo familiar? ¿En qué grado las relaciones de parentesco han sido afectadas por el proceso social e histórico vivido en la región a partir de los procesos migratorios?

En función de las interrogantes surgidas nos propusimos indagar sobre las definiciones utilizadas para referirse a parientes cercanos y lejanos, o que eran considerados parientes prohibidos para el cruce sexual; de esta manera aproximarnos a la noción de incesto. De igual manera, nos propusimos establecer, en la medida en que la información lo permitiese, la relación de dichas definiciones con el desarrollo socio-histórico de la región, dada las particulares características de toda la Costa Oriental del Lago de Maracaibo.

2. De lo teórico y metodológico

A los efectos de la teoría, se asume el Parentesco como aquella relación que... “designa y expresa la mayor o menor distancia social y afectiva que una(s) o determinada(s) persona(s) guarda(n), con respecto a quien emite y designa la relación parental” (López-Sanz, 1999:71). Las relaciones de parentesco se dan o se expresan por dos vías: por consanguinidad y por afinidad, éstas establecen los marcos bajo los cuales se determina dicha distancia.

Dentro de las relaciones de parentesco por consanguinidad, vemos que éstas se asumen de acuerdo a la cercanía-lejanía respecto a los miembros fundadores de un grupo familiar, bien del padre o de la madre, o de ambos, estos es, a partir de ego que permite establecer la relación parental. Ahora bien, esta relación cercanía-lejanía viene dada y definida dentro de los grupos familiares por categorías para designar los miembros que son “cercaños” de aquellos que son “lejanos”. Esta observación es de singular importancia, ya que a partir de ella... “cada grupo define lo que entiende por pariente próximo” (Levi-Strauss, 1991:42).

Es dentro de este contexto donde los grupos establecen una “línea” que separa a los parientes, entre los que serán considerados “tabú”, o sea, aquellos sobre los cuales las relaciones y/o cruce sexual no está permitido, y aquellos que, a pesar de mantener una línea consanguínea o que es reconocida por quien establece la relación, puedan entablar relaciones de tipo sexual. A estos últimos se les considera “familiares lejanos”. El conjunto de familiares prohibidos, “familiares cercanos” y/o “pariente próximo”, agrupados bajo esta “línea” enmarca lo que Levi-Strauss, entiende como “...el conjunto complejo de creencias, costumbres, estipulaciones e instituciones que se designa con el nombre de prohibición del incesto” (Levi-Strauss, 1991). La violación de ésta línea supone la violación de la premisa de prohibición del incesto.

Por otra parte, y a propósito de las características que desde el punto de vista socio – histórico asume toda la Costa Oriental del Lago, Raymond Smith (1984) en un artículo titulado: “Ideología y Práctica de Parentesco en América Latina”, de su libro Ideología y Parentesco, consigue refutar la hipótesis de cierta corriente antropológica que establece, que los procesos de globalización atentan y corroen las estructuras de parentesco. Para ello, el autor recurre al estudio de las relaciones de parentesco en América Latina encontrando que éstas se redimensionan y adquieren su

propia configuración. Esta redimensión y re/configuración, afecta también aquello que Levi-Strauss llama “pariente próximo”. De tal manera, que esta afecta irremediabilmente el principio de prohibición del incesto, al incluir y/o excluir a parientes dentro de dicho rango.

Desde el punto de vista analítico, Víctor Turner (1990) propone un método para la interpretación de los símbolos: el “análisis contextual”. En este caso, trata de contraponer la exégesis de los informantes a las conductas que éstos adoptan realmente en lo cotidiano. Dicho procedimiento es de gran ayuda, en tanto que se asume que las relaciones de parentesco son relaciones que están cargadas de significación que generan una conducta, una manera de actuar. Esta manera de actuar, según Turner, puede ser o no consecuente con lo que queda expresado en el “discurso”, esto es, el símbolo, lo que la relación parental dicta puede tener otro significado que los interpretantes conscientemente no logran ubicar en el discurso cotidiano. Ahora bien, esta significación está “esencialmente implicada en el proceso social” (1990). De tal manera que, corresponde al Antropólogo, tratar de interpretar dicho significado y enmarcarlo dentro de un proceso social e histórico.

En cuanto a los “sujetos de investigación”, los casos que se presentan surgieron en el transcurso de las primeras discusiones sobre el tema y, si en un principio los seleccionados se mostraron reticentes al tema particular del incesto, posteriormente ofrecieron oportunidades bastante válidas de acuerdo a los objetivos planteados.

Primeramente se realizó un “sondeo” aplicando un instrumento en forma de entrevista, con la intención de realizar una aproximación a las categorías utilizadas para la definición de todos sus parientes, así como estructurar el grupo considerado prohibido. Por otra parte, se entrevistó a un representante de la Iglesia Católica con la intención de conocer la “opinión” de la misma con respecto al controvertido tema del incesto, el cual es

inevitablemente relacionado al tema religioso. En total se entrevistaron de manera profunda doce (12) personas, seis con grado de instrucción profesional, dos (2) con estudios universitarios no concluidos y el resto con instrucción secundaria. Todos nacidos en la ciudad de Cabimas: Ocho (8) mujeres y cuatro (4) hombres, cuya edad promedio se situó en alrededor de los 29 años.

3. La breve historia reciente

La Costa Oriental del Lago de Maracaibo es considerada, desde el punto de vista político-territorial, como una subregión. Tiene una población cercana al 1.000.000 habitantes repartidos en siete municipios como son Miranda, Santa Rita, Cabimas, Simón Bolívar, Lagunillas, Valmore Rodríguez y Baralt (INE, 2009). Desde el punto de vista demográfico, económico e histórico, Cabimas es el municipio de mayor referencia en la región. En Cabimas existe un estimado de 300.000 habitantes, por lo cual se trata de la de mayor población. Precisamente la conformación socio-histórica de Cabimas, hoy en día, ofrece elementos para asegurar que buena parte de su población está conformada por personas descendientes de inmigrantes.,

Fue a partir de los años 20 cuando se iniciaron las labores de exploración y explotación petrolera, que dio a Cabimas y toda la C.O.L., el sentido y configuración de lo que es hoy, social y culturalmente.

La explotación petrolera estimuló una ola de inmigración constante por más de veinte años desde el interior y exterior de Venezuela. Tal fue la explosión demográfica que en menos de 10 años Cabimas pasó de 1.264 habitantes a 20.000 en 1922 (Ochoa, 1993). Colonias enteras de “Margariteños” (es decir, los provenientes del oriente del país), “Andinos”, “Coreanos”, “Americanos” y “Franceses”, “Italianos”, entre otros., se ubicaron dentro y en los alrededores de los florecientes campos petroleros, dando así inicio a un proceso que determinará un nuevo modo de ser,

sentir, pensar y hacer de dimensiones extremadamente distintas.

Existen testimonios acerca de los llamados “campamentos” en los alrededores de los campos de actividad petrolera en donde se ubicaban grandes masas de trabajadores que llegaban a Cabimas y en los cuales se instalaban, de manera más o menos regular, de acuerdo al lugar de origen (Ochoa, 1993:55). Es decir, si una o más familias, o trabajador venían de un lugar específico, éstos buscaban las formas de permanecer cerca de sus coterráneos, formando así pequeñas colonias en donde los sentimientos solidarios, entre otras manifestaciones, aminoraban las penurias; hacinamiento, insalubridad, vejaciones, persecuciones, etc., a las cuales se exponía el inmigrante. Todo ello frente a un proceso “nuevo”, “modernizador” que amenazaba con estandarizar el modo de vida en la ciudad que empezaba a perfilarse.

Este tipo de situaciones ofrece elementos para inferir la génesis y “sobrevivencia” de modos y costumbres de distintas regiones y países a lo largo de toda la C.O.L. Las condiciones materiales, sociales y políticas a las cuales fueron sometido los inmigrantes, generaron un proceso de adaptación al medio y un cierto grado de “sincretismo” que se expresa en distintos ámbitos de la vida social actual: religión, gastronomía, etc. La conformación de grupos de inmigrantes actuó entonces como ente integrador a lo interno de los mismos, cohesionando, estrechando, y por ello mismo transformando las relaciones entre y al interior de los grupos oriundos de un mismo lugar, afectando con ello las relaciones de parentesco.

4. Los resultados

En cuanto a los resultados del instrumento aplicado para conocer una amplia gama de parientes y la forma cómo estos son definidos, estos fueron los siguientes:

Tabla 1: Resultados de acuerdo a categorías de parentesco y cantidad

DESCRIPCIÓN	CANTIDAD
Padre y Madre: progenitores de ego.	Todos
Hermano: hijo de padre y madre de ego.	Ocho
Medio hermano: hijo de alguno de los padres de ego.	Todos
Abuelos: padres de los padres de ego.	Todos
Bisabuelos: padres de los abuelos de ego.	Todos
Tatarabuelos: padres del bisabuelo de ego.	Todos
Esposa: cónyuge de ego.	Todos
Suegros: padres de cónyuge de ego.	Todos
Cuñados: hermanos de cónyuge de ego.	Todos
Tíos: hermanos de los padres de ego.	Todos
Sobrinos: hijos de hermanos de ego.	Cinco
Re – sobrinos: hijos de los sobrinos de ego*.	Todos
Primos hermanos: hijos de los tíos de ego.	Seis
Primos segundos: hijos de los primos hermanos de ego*.	Cuatro
Re – primo: primo hermano de los padres de ego*.	Todos
Tío político: esposo de la tía de ego.	Dos
Re – primo: hijos de los primos hermanos de ego*.	Cuatro
Primo segundo: primo hermano de los padres de ego*.	Seis
Re – tío: tío de los padres de ego.	Todos

Como un dato de importancia debemos destacar que a excepción de uno de los entrevistados, todos son descendientes de primera o segunda generación de inmigrantes cuyos orígenes se sitúan en los estados Nueva Esparta, Trujillo, Falcón y Lara; y con respecto a las definiciones relevantes cabe destacar, que ocho (8) de los entrevistados distinguieron al “medio hermano” del hermano, mientras que el resto lo consideró igual hermano. De los ocho (8) que hicieron tal distinción, cuatro (4) manifestaron que sus padres (masculinos) tienen hijos “por fuera”. Para los hijos de los sobrinos, no hay una definición clara, aunque cinco los denominaron “re-sobrinos”. No hay distinción para los primos hermanos, o sea, si éstos están vinculados por el padre o por la madre de ego. De hecho, son considerados casi hermanos... *“porque en muchos casos se crían juntos”*.

Es evidente la confusión con respecto a las categorías de “primo segundo” y “re-primo”, además de “re-tío”. La causa es atribuida por los entrevistados al hecho de que existe cierto desbalance generacional entre éstos y ego, además del poco “contacto” con este tipo de parientes, lo cual sugiere que son considerados “parientes lejanos”.

Ocho (8) identificaron a los siguientes parientes entre los cuales no es permitida la relación sexual: padre, madre, abuelo, bisabuelo, tatarabuelo, hermanos, medio hermanos, tíos, primos hermanos, sobrinos, re-primos y/o primos segundos (como hijos de los primos), tíos políticos y re-tío. Al respecto, debemos señalar la inclusión de los primos hermanos y los sobrinos, primeramente. Además de los re-primos y/o primos segundos, re-tíos y, curiosamente, los tíos políticos. Con respecto a estos últimos no existe ninguna relación consanguínea. Valga la observación en función del análisis posterior.

Por otra parte, y de manera general se definió al incesto como, y a través de un ejemplo: *“Cuando un padre mantiene relaciones con su hija. Cuando hay relaciones sexuales entre miembros de una misma familia... entre familiares directos”*. Cabe destacar que ocho (8) de los entrevistados recurrieron inmediatamente al ejemplo del incesto Padre – Hija, el cual les resultó más “clásico” según aclararon. El incesto de este modo, parece relacionado con ideas de poder en tanto que el padre somete a la hija. También es importante la definición que se hace de “familiares directos” que supone al grupo de familiares entre los cuales no está permitido el cruce sexual.

Con respecto a los fundamentos que motivan la prohibición de las relaciones sexuales entre familiares, todos arguyeron como principal razón aquella que tiene que ver con la “naturaliza”, que de alguna forma relacionan con lo religioso, en tanto que las consecuencias negativas referidas son una especie de *“castigo de Dios”*. De tal manera, que la motivación principal es: *“...por*

la sangre!... está comprobado que se presentan problemas genéticos con los hijos de personas que son familias...". Esto supone una relación entre Naturaleza y Dios.

Acerca del conocimiento sobre hechos de incesto donde tuviesen involucrados los tipos de parientes señalados, la mayoría hizo mención al de padre – hija nuevamente. Pero dichos casos, fueron referencias de informaciones periodísticas, o esa, ninguno conocía, de hecho, algún caso específico. También se observó una tendencia a relacionar los casos de incesto con la marginalidad, con condiciones socioeconómicas deplorables.

Sin embargo, se afirmó que "*...también son muy frecuentes las relaciones entre primos hermanos, que están prohibidos*". Al respecto, algunos de los entrevistados admitieron conocer de cerca algunos "casos" donde se producen relaciones de pareja entre miembros de una misma familia, sus propias familias.

4.1 El caso de Calixto

Calixto es uno de los casos de quienes admitieron que en su familia se ha presentado este tipo de situaciones. El abuelo paterno de Calixto es inmigrante "Margariteño", llegado junto a su hermano a Cabimas en los años 40, al igual que sus abuelos maternos. La isla de Margarita fue una fuente importante de inmigrantes para la Costa Oriental del Lago por muchos años, al igual que otras zonas del país, incluyendo las regiones fronterizas con el Estado Zulia. A propósito, Calixto es un economista con 30 años de edad. Sobre el particular dijo:

"Resulta que mi abuelo y su hermano, o sea el papá y el tío de mi papá, se casaron con dos hermanas. De uno de estos matrimonios nacieron mi papá y una tía, hermana de mi papá... De la otra unión, nacieron un "bojote" de hijos, entre ellos una, que viene siendo prima hermana de mi papá, que se casó con un señor de aquí y tuvo una hija...

Mi tía, hermana de mi papá, también se casó y tuvo un hijo, contemporáneo con la hija de la prima de mi papá... Ellos dos se criaron juntos porque vivían en la misma calle, ahí en Bello Monte... bueno,

y ellos se enamoraron.... Te digo que mi tía y la prima hermana de mi tía, que es doble, porque los padres de ellas son hermanos... estaban felices con el amorío de los dos primos... ellos tuvieron años de novios pero al final no se casaron. Se dejaron de querer... pero a mí nadie me va a decir que él no se la “cogió”... Si tuvieron años... y pa’ donde sea andaban juntos”.

Las reacciones de familiares y/o amigos sobre esta relación fue de aceptación y rechazo: *“Bueno, mi papá creo que, al principio, no le gustó mucho. Él se arrechó, pero después no dijo más nada... no decía nada la familia de ellos...”*, expresó otro informante. Calixto declara que para él son prohibidas las relaciones y/o cruce sexual entre los siguientes parientes: “padre, madre, abuelo, bisabuelo, tatarabuelo, hermanos, medio hermanos, tíos, primos hermanos y sobrinos”. Se observará que, en este caso, los medio hermanos y los primos hermanos son parientes políticos de Ego, por lo cual la se incluye parientes consanguíneos y afines, es decir, que son definidos como parientes cercanos.

4.2. La Señora Carmen

Otro caso lo encontramos en la “señora Carmen”, dirigente comunitaria de 50 años de edad. Al principio, se mostró un poco reacia a participar en el estudio, no quería hablar del “tema” pero luego decidió aceptar. Sobre el incesto ella expuso:

“El incesto es cuando un padre, un abuelo, o un tío perjudica a una niña... a alguien de su propia familia...”

Resulta que yo tengo familia... unos primos que se casaron. Ella se enamoró de mi tío, primo hermano de mi mamá... Eso fue una bomba en la familia... Primero porque mi abuelo decía que ella no tenía que enamorarse de ese muchacho, siendo su primo y teniendo ella otros pretendientes. Pero ella decía que ese era el que le gustaba, porque mi abuelo estaba dispuesto a arreglarle el matrimonio con un compadre de él.

Entonces cuando ella se dio cuenta de que el asunto del matrimonio era en serio, se fue para Punto Fijo con Justo; o sea, él se la sacó...

Sacarse a la mujer significa que el hombre se lleva a la mujer y la hace de él... la hace su mujer... algunos se casan, otros no ...

Ellos en Punto Fijo se casaron. Las familias quedaron de enemigos por mucho tiempo... con el tiempo vinieron los hijos y ahí fue cuando las cosas se calmaron. Pero mi tía fue muy cuestionada, fuertemente cuestionada por eso”.

El viaje de los primos que se casaron a Punto Fijo tiene que ver con el lugar de origen de sus ascendientes: “... *mi abuelo, el padre de mi mamá, es de Punto Fijo... y mi tío Justo nació allá*”. Lo que estaban haciendo, entonces, era planteando un regreso: en Punto Fijo había familia al fin y al cabo que podía apoyar, a pesar de que la de aquí no estuviese de acuerdo. En esta ciudad se podía iniciar una nueva vida.

Sin embargo, el criterio de entrada está claro para la señora Carmen: “*Este tipo de relación no se debería dar. Porque están muy cerca... quizás entre primos segundo, primos terceros, como dice uno. Entre un tío y una sobrina tampoco se debería dar... pero se ven casos; no crea que no! ...Los hijos de mi hermana, mis sobrinos, no se deben casar con los hijos míos. Pero los hijos de mis sobrinos sí se pueden casar con los nietos míos, los hijos de mis hijos, porque ellos serían primos segundos ... A lo mejor le digo una falacia, pero la cuestión del incesto es que a lo mejor los muchachos salen con problemas, debido a eso, usted sabe*”.

Para Carmen los parientes prohibidos son: “padre, madre, abuelo, bisabuelo, tatarabuelo, hermanos, medio hermanos, tíos, primos hermanos, sobrinos, tíos políticos y re-tíos”. Como en el caso anterior se incluyen aquí también parientes por afinidad como los “tíos políticos” que son los esposos de la tía de Ego, es decir, se les considera parientes cercanos sobre los cuales recae la prohibición del incesto.

4.3. Dioma

Dioma, por su lado, de 55 años manifestó que en su familia había pasado “*algo de eso*” y que además conocía otros casos. Esta vez el hecho involucraba a su propia hermana:

“Le criticamos a mi hermana por casarse con su primo. Yo creo que la familia más directa que hay... entre uno, es el primo hermano... es casi como un hermano, digo yo... yo soy muy jodía con eso”.

Para Dioma los “familiares prohibidos” son: “el padre, madre, abuelo, hermanos, medio hermanos, tíos, primos hermanos, sobrinos, re-primos (como primo de los padres de ego), primos segundos (como hijos de los primos), tíos políticos y re-tíos”. Se trata de un caso particular ya que la hermana de ego se casó con su primo hermano y sus padres son igualmente primos hermanos, lo que significa en otras palabras que la tía materna de Dioma es madre del primo que se casó con su hermana y que el padre de este primo hermano es a su vez hermano de su abuelo. Todos ellos son oriundos de la ciudad de Coro, Edo. Falcón. Pero se puede observar además, como en los casos anteriores, que la entrevista incluye a los tíos políticos (esposo de la tía de Ego) entre los familiares cercanos.

Se nota en este caso, como en los anteriores, que el factor que parece estar operando detrás de este tipo de decisiones tiene que ver con la procedencia común de los primos que contraen matrimonio entre sí, es decir, los matrimonios entre inmigrantes que son familiares. Es el caso de los parientes de Calixto y de la “señora Carmen”, como si los inmigrantes llegaran a constituir en la zona de estudio, grupos de tal naturaleza que prefieren contraer matrimonio entre sí a pesar de la regla de que los primos hermanos no deben casarse.

Por otro lado, la definición del incesto no estuvo clara para Dioma, pero dijo lo siguiente: “*Casarse con la familia de uno no es bueno... Eso no está permitido... por la cuestión de los mucha-*

chos mal formados y eso”, algo que ella dice haber presenciado en su familia ya que uno de los hijos de unos primos suyos que se casaron nació con “problemas”. La situación Dioma la entiende como un castigo de Dios, por lo cual ha aconsejado a sus hijos al respecto, aunque durante las entrevistas recordó que uno de sus hijos se había enamorado de la hija de una “hermana de crianza” suya, algo a lo cual se opuso fuertemente a pesar de que “*en realidad no eran familia... Pero no me gustaba la muchacha*”.

Dioma reflexionó de esta manera: De darse el caso de que uno de sus hijos se enamorara de un familiar, en principio, hará todo lo posible para que cambien de opinión, pero que si en definitiva deciden continuar con la relación no le quedaría más alternativa que aceptarlo tal cual como lo ha hecho su familia en el pasado: “*Hasta de velo y corona... Todo el mundo estaba feliz, o sea, la familia de mi primo cuando se casó con mi hermana... Nosotros no tanto, pero después... Qué coño?*”

4.4. La posición de la Iglesia

Dada la mención que hacían los entrevistados en sus declaraciones del tema religioso, específicamente aquellas relativas al incesto, fue menester consultar a la Iglesia católica (la iglesia predominante) a fin de recoger su parecer y opiniones sobre el particular. En varias de las declaraciones siempre se vio la invocación de Dios o más precisamente la idea del castigo de Dios como una de las razones por las cuales las cosas no salían bien cuando los matrimonios entre parientes tenían hijos. En este caso, se consultó al cura párroco de la zona, el cual a la pregunta sobre el incesto respondió que “*los parientes por consanguinidad en línea directa como los padres, hijos, hermanos, abuelos... son considerados tabú para la reproducción. La violación de este tabú es considerado incesto*”, pero aclaró que sobre cierto tipo de parientes el tabú no es tan fuerte “*no se considera incesto entre un tío y una sobrina, tampoco entre primos hermanos... Está pro-*

hibido, pero se puede levantar, se puede dispensar". En efecto, la raíz de todas las disgregaciones de la Iglesia católica sobre la materia provienen de Levítico 18, uno de los libros del Antiguo testamento, pero al menos este no hace mención de los primos. Si prohíbe explícitamente la relación entre Tío y sobrina pero el derecho canónico permite levantar sanción sobre la misma, es decir, tal y como lo expresó el sacerdote esta prohibido pero se puede levantar "dispensación" sobre ella. En el caso de la relación Tío-sobrina Dios mismo la había prohibido pero los hombres la permiten. Personas que tengan este tipo de relación se pueden casar por la iglesia, a pesar de que, como se ha visto, resultan problemáticas para los entrevistados. Los sujetos de investigación no aceptan de buena gana las relaciones entre primos, pero menos entre Tío-Sobrina, incluyendo a los Tíos políticos.

Sobre las razones del tabú del incesto el sacerdote lo explica de esta manera: "Razones de naturaleza misma, por ley natural, que dentro de la religión asume un carácter de mandato divino... Tiene un significado de defensa, de la preservación de la especie... Es un hecho que no es cultural, aprendido ... es algo instintivo". Sin embargo, -agrega el sacerdote-, "el incesto tiene que ver con la pobreza, con la ignorancia". En su discurso se entiende, por lo tanto, que la prohibición del incesto tiene que ver con la naturaleza humana porque Dios lo grabó en ella, pero que de todas maneras el hombre era capaz de violarlo y eso ocurría mayoritariamente cuando la ignorancia y la pobreza estaban presentes. Cuando este es el caso, los seres humanos por su ignorancia de Dios y sus leyes podían caer en el pecado del incesto; se trata, entonces, de una ambigüedad de los términos: el hecho del incesto no dependería de la cultura, pero la falta de conocimiento lo puede producir.

El entrevistado reconoce que a las distintas parroquias de su Diócesis acuden con "relativa frecuencia" jóvenes parejas buscando permiso de la iglesia para casarse porque tienen algún gra-

do de “emparentamiento”. El sacerdote resalta que *“tampoco es escandaloso el número de parejas. Las relaciones entre primos, tíos y sobrinas... no se consideran incestuosas... Pero la iglesia tampoco es que anda promoviéndolas”*.

5. El análisis

Para los entrevistados, por lo tanto, la idea de incesto implica aquello que está proscrito por las leyes biológicas, esto es, por las leyes de la naturaleza, y la naturaleza en este caso está relacionada con Dios, porque la naturaleza es ordenada por Dios. De tal manera que ir en contra de la naturaleza es ir contra de Dios, y se trata sin duda alguna de un “pecado”. Sería la razón por la cual saldrían niños “con problemas” de las relaciones que se entiendan como incestuosas o cercanas al incesto. Tal y como se deduce de la opinión del sacerdote practicar el incesto es ir contra las leyes naturales que también son las leyes divinas.

Ahora bien, la lista de parientes que caen en la categoría de “cercanos” se ve afectada por la inclusión de parientes políticos (como los tíos políticos) con los cuales ego si podría mantener relaciones sexuales en tanto que las “leyes biológicas” de la sangre (un argumento muy utilizado) no lo impide.

En el caso específico de los parientes políticos, su inclusión puede estar relacionada con una forma de “protección” de la relación familiar considerada básica, a saber, la que ocurre entre el padre y la hija. Esto es, los parientes políticos están relacionados con este núcleo duro de la prohibición del incesto, por lo que no están disponibles para otra relación dentro del grupo familiar de ego. Esta conducta se corresponde con una de las principales característica o patrón de las relaciones de pareja en la llamada “cultura occidental”: su carácter “monogámico”, pero también con el tipo de familia que probablemente se estableció en la zona petrolera. La relación padre-hija se encontraría en el centro de la prohibición del incesto, pero los primos hermanos en la frontera

de la prohibición. El hecho de que sea tan discutido el tema por parte de los entrevistados indica que se trata de una franja ambigua en las relaciones de parentesco en la cual es posible y no es posible a la vez la conformación de parejas. Los primos hermanos se pueden y no se pueden casar. Muchos no están de acuerdo pero ocurre, y cada uno de los entrevistados tiene algo que contar sobre el asunto. Los primos hermanos marcan el límite entre lo que se consideran parientes cercanos y lejanos. En la zona objeto de estudio se trata de alguien que no pertenece al núcleo familiar de base, pero del que se sospecha que se trata de un “hermano”. Es difícil casarse con alguien que se considera primo “hermano”. Ellos pertenecen a otras familias pero se les compara con los hermanos de la propia.

Es por ello que se advierte que la lista de los parientes cercanos nombrados no son necesariamente todos los que realmente están dentro de las reglas de prohibición del incesto; razón por la cual las relaciones entre algunos de los parientes incluidos en dicha lista es más frecuente de lo esperado. De tal manera que, existe una “estrategia” que busca mantener realmente resguardados a aquellos parientes que son el centro de aquellos que se consideran cercanos. Para ello se hace necesario mantener una línea “ancha” que incluya a muchos parientes por igual. Se hace necesario crear un “franja de seguridad” que garantice la prohibición de aquellos parientes sobre quienes recae realmente la prohibición.

Esto justifica la habitual referencia de los entrevistados al ejemplo del incesto como aquel que se da entre Padre – Hija en la que la relación consanguínea es obvia, a pesar de que particularmente no conocían ningún caso en específico de relación Padre-Hija (aunque si conocían relaciones entre primos).

En la práctica no hay una prohibición estricta entre los primos hermanos y entre tío y sobrina. Esto último se refuerza por la consideración que la iglesia tiene al respecto. Si la iglesia no lo prohíbe, (y ésta es la representante de Dios en la tierra) el

fantasma del pecado vinculado a la idea del incesto que tienen los entrevistados (de “profundos sentimientos cristianos”) se diluye en el hecho de que al poco tiempo, las personas que sostienen este tipo de relaciones, hasta pueden llegar a ser “padrinos” de los hijos de los supuestos “incestuos”, dado el nivel de aceptación que ha logrado con el tiempo.

La posición de la iglesia frente al incesto, por lo menos, la hace cómplice de su feligresía porque omite y permite “algo” que la misma dice que no “hace”. Esta posición favorece a la iglesia en tanto que la no definición clara y pública al respecto le permite intermediar en este tipo de relaciones.

Lévi-Strauss (1991) establece que violar la prohibición está relacionado a un conjunto de sanciones de variable intensidad. La implementación de este conjunto de sanciones puede ser considerado como una “señal” de que existe una relación incestuosa. Los casos presentados hasta ahora suministran cierta evidencia de sanciones, esto es, de reprobaciones y cuestionamientos por parte de algunos miembros de las familias involucradas, por lo que para estos miembros sí se trata de una violación a la prohibición del incesto, lo cual sugiere que para algunos sí lo es, pero no tienen el suficiente “poder” para evitarlas, o las condiciones sociales y/o materiales bajo las cuales se dan estas relaciones favorecen o permiten que ocurran. En todo caso evidencia que las relaciones de parentesco se encuentran aun en una etapa de transformación.

El rechazo generalizado a las relaciones entre “familiares cercanos”, parece ser un hecho que no es solamente motivado por las implicaciones religioso – naturales, sino que también parecen estar motivadas por “Status social”. Es importante recordar que la mayoría de los entrevistados tienen un nivel educativo significativo y que algunos de ellos relacionaron el incesto con niveles muy bajos de pobreza y de “educación”. En tal sentido, para los entrevistados la práctica del incesto es de grupos humanos con grandes handicaps sociales, por lo tanto ocurre en grupos huma-

nos con niveles de desarrollos inferiores, o “primitivos” con los cuales no quieren estar relacionados.

Pero, qué relación puede tener la práctica de relaciones entre parientes cercanos y el proceso socio - histórico vivido por la ciudad de Cabimas y toda la Costa Oriental del Lago?

Quizás se relacione con lo que algunas personas dicen o decían de los “margariteños” y “coreanos”: el lugar de origen. Los casos presentados de relaciones entre parientes cercanos tienen en común el hecho de que son de una misma región: Edos. Falcón y Nueva Esparta, y esto guarda relación con el proceso social vivido en la Costa Oriental del Lago. La intensa inmigración sufrida afectó todos los ámbitos del espectro social y cultural, afectando, “redimensionando” las relaciones de parentesco (Smith, 1984).

El cruce entre parientes cercanos pudo haber sido una práctica en la que, en principio, se pudieron ver sometidos los inmigrantes. Es importante recordar las condiciones de vida de los primeros inmigrantes, un ejemplo de lo cual lo tenemos en los llamados “campamentos”. Estos eran conglomerados humanos en los que las compañías petroleras mantenían a los recién llegados. Por otra parte, la tendencia de grupos de inmigrantes de una misma región a establecerse juntos, que buscaba, entre otras, la reproducción de sus Modos de Vida y/o costumbres, pudo haber propiciado el cruce entre parientes cercanos; primos, tíos, sobrinos, etc., que además funcionaba como mecanismo, como estrategia (consciente o inconsciente) para el mantenimiento o sobrevivencia de costumbres y creencias oriundas de los pueblos de los cuales procedían (Ochoa, 1993). Esta práctica ha sido reproducida, probablemente en menor intensidad, por los descendientes de segunda y tercera generación a las cuales corresponden los entrevistados.

6. Conclusiones

En el grupo de los entrevistados es elevado el número de relaciones (matrimonios) entre los primos y otros parientes que estos entienden como parientes cercanos, y al fin y al cabo, relaciones incestuosas. Sobre el particular, se debe recordar que los matrimonios ocurren entre inmigrantes de un mismo origen: los coreanos se casan con los coreanos, los margariteños con los margariteños, etc., que el origen común decide este tipo de uniones. Se presume una relación entre el hecho de la inmigración y la alta frecuencia de matrimonios con parientes cercanos.

En el discurso los entrevistados incluyen entre los parientes cercanos a los denominados parientes políticos (sobre todo el esposo de la tía de Ego) y primos hermanos dentro de la norma de “prohibición del incesto”. Estos últimos funcionan como una de las fronteras (por el lado de los tíos) que delimita a los parientes cercanos de los lejanos, y por lo tanto se encuentran en una situación de ambigüedad. El discurso sobre estos funciona como una estrategia para proteger la relación “dura” de entre las prohibiciones de parentesco, como es la que se da entre padre e hija.

Pero el “discurso” también funciona como un hito que señala la diferenciación social, esto es, el discurso hace notar la supuesta “cultura” de las familias, en el sentido de que el cruce entre parientes cercanos corresponde más bien a características culturales de “grupos atrasados” con las cuales los actores pretenden no estar relacionados. El proceso socio-histórico vivido por la región ha influido, en mayor o menor grado, en las relaciones de parentesco, redimensionándolas y adaptándolas a una nueva realidad.

7. Biblioherografía

- BOHANNAN, P. y Glazer, M. 1997. *Antropología: Lecturas*. Mc. Graw-Hill. Madrid, España.
- HYMES, Dell. 1982. “¿Qué es la Etnografía?” En: Velasco, H., García, J. y Díaz de Rada, A. (editores). 1999. *Lecturas de Antropología para Educadores*. Editorial Trotta. Madrid, España.
- INE. “Censo de Población y vivienda”. [en línea] 2009: [Fecha de la consulta 7 de enero de 2009] Disponible en: <http://www.ine.gov.ve/>
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1991. *Las estructuras elementales del Parentesco*. Editorial Paidós. Madrid, España.
- LÓPEZ-SANZ, Rafael. 1999. *Perla y Huracán. Parentesco y clase/ color en Venezuela y el Caribe*. Editado por la Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela.
- O.C.E.I. 1995. *División político-territorial del Edo. Zulia*. Caracas, Venezuela.
- OCHOA, H. 1993. *Estampas de Cabimas*. Editada por el mismo autor. Maracaibo, Venezuela.
- SMITH, R. 1984. “Ideología y Parentesco”. En: *Kinship and Ideology in Latin American*. U.N.C. Chapel Hill. USA.
- TURNER, V. 1990. *La Selva de los Símbolos*. Editorial Siglo XXI. Madrid, España.

LA INTOLERANCIA RACIAL EN EL PERÍODO COLONIAL: LAS CARTAS DE FRANCISCO ÁNGULO AL VICARIO USCATEGUI (MÉRIDA, 1783)*¹

Álvarez, Alexandra

Universidad de Los Andes, Mérida-Venezuela. e-mail: alvarezmuro@gmail.com

Chumaceiro, Irma

Universidad Central de Venezuela, Caracas. e-mail: imchumaceiro@gmail.com

RESUMEN

La intolerancia socava la identidad y la autoestima de sus víctimas, que se convierten en propagadores del discurso y de las prácticas intolerantes. Van Dijk (2003) sostiene que las élites se aprovechan del resentimiento de la “gente blanca corriente” para “desarrollar y legitimar sus propios programas de política étnica o racial”. En este trabajo analizamos, desde la perspectiva del análisis crítico del discurso dos cartas que muestran cómo en la época colonial, en Mérida (Venezuela), un mulato se apropia del discurso de la élite blanca para oponerse al matrimonio de su hija con un esclavo. En el sentido de lo expuesto por Barros (2008), en estas cartas se observa intolerancia en el plano semiótico-narrativo, en la sanción que muestra el sujeto hacia sus oponentes, es decir, hacia aquellos que, a juicio del autor del texto, no contribuyen a mantener el orden establecido.

Palabras clave: análisis crítico del discurso, intolerancia racial, cartas coloniales

Racial prejudice in the colonial period: the letters of francisco angulo to vicario uscategui (merida, venezuela, 1783)

ABSTRACT

Racial prejudice undermines the sense of self identity and self esteem of those who come under its influence, causing them to assume the rhetorics of racial intolerance and to assume racial superiority. Van Dijk (2003) maintains that the elite take advantage of the resentment that white “classiness” generates in order to “develop and legitimize their own programs in political and racial ethics.” In this paper our analysis is made from a critical viewing of correspondence from the colonial period in Merida, Venezuela. An Afro-Venezuelan assumes the rhetorical style of a white elitist in order to oppose the marriage of his daughter to a slave. In the opinion of Barros (2008) the correspondence indicates intolerance from its semiotic narrative character, as well as in the approval that the writer shows toward his opponents. The signal attitude of these opponents is that of indifference to the status quo.

Key words: critical analysis of narrative, racial intolerance, colonial letters

* Recibido: 21-04- 2009. Aceptado: 29- 04- 2009

1. Introducción

En situaciones de dominación, de colonización y de guerra, es frecuente el desarrollo de prácticas de imposición ideológica y discriminación por parte del grupo dominante.² Dichas prácticas llevan, por lo general, al rechazo y a la estigmatización de la diferencia y a la consecuente exclusión del otro. En el caso de la América Hispánica, al extenderse el colonialismo, España se arrogó una “misión cultural civilizatoria”, imponiendo sus prácticas sociales y religiosas en los pueblos sometidos, cuya cultura ancestral fue, en buena parte, ignorada y desplazada. Por otra parte, los descubrimientos geográficos, el progreso técnico y la ampliación del horizonte económico contribuyeron a reforzar el sentimiento de superioridad del europeo de entonces, quien consideró su supremacía como natural e inherente a su civilización y, como parte de ella, la obligación de imponer su religión y su cultura. Este hecho da lugar durante el período colonial a instituciones y prácticas sociales que se sustentaron en la discriminación y la explotación, con base en las diferencias raciales y étnicas como la esclavitud, la encomienda, el repartimiento, el establecimiento de clases sociales con muy poca movilidad³ y las leyes y ordenanzas que hicieron posible el mantenimiento del orden establecido y de tales situaciones de discriminación, desigualdad e intolerancia.

Tolerancia es, según el *DRAE*, el “respeto a las ideas, creencias o práctica de los demás cuando son diferentes o contrarias a las propias”. Así, será entonces intolerancia la no aceptación del otro, de su derecho a ser diferente, de tener ideas, creencias o prácticas disímiles. Una de las consecuencias más destructivas de la intolerancia es el socavamiento de la identidad y de la autoestima que produce en sus víctimas; quienes, a su vez, y en muchos casos, suelen convertirse en propagadoras del discurso y de las prácticas intolerantes. La intolerancia ha acarreado desde los inicios de la humanidad terribles situaciones de dominación, discrimi-

minación e, incluso, de exterminio. Esto ocurre particularmente con el racismo,⁴ que no es otra cosa que el conjunto de prejuicios según los cuales grupos humanos que presentan diferencias biológicas y/o culturales justifican prácticas de dominio sobre ellos. Dichos prejuicios se expresan mediante comportamientos de exclusión, rechazo o agresión al otro.

En el contexto social e histórico de la colonia venezolana y en el marco de la intolerancia racial y étnica que caracterizó dicha etapa, se inscriben los textos que en esta oportunidad analizamos. Se trata de dos cartas escritas, a finales del siglo XVIII, en la provincia de Mérida. En ellas se evidencia cómo su autor, el mulato liberto Francisco Angulo, se apropia de la ideología del racismo que promovía la corona española y apela a sus mismas tradiciones y leyes para evitar la unión religiosa de su hija con uno de sus esclavos. En este caso recurre a las disposiciones reales y a la práctica social instituida en relación con los matrimonios desiguales o entre menores de edad.

En situaciones como la planteada en el caso que nos ocupa, es sabido que el Concilio de Trento había dispuesto, en su reunión XXIV,⁵ el 11 de noviembre de 1563, todo lo relativo al matrimonio. Por una parte, había legislado en contra de los matrimonios clandestinos, a los cuales tilda de *detestables*, otorgándole una perfección jurídica al acto, y con disposiciones que lingüísticamente podríamos considerar, citando a Austin (1962), como las condiciones de felicidad del mismo. Una de estas condiciones era el consentimiento mutuo de los contrayentes.

Las disposiciones del Concilio no mencionan ni el consentimiento de los padres, ni la edad de los contrayentes. Cabe señalar que este Concilio sostiene que las causas matrimoniales pertenecen a la Iglesia; uno de los núcleos de la disputa en el caso que nos ocupa, pues representa la lucha del mulato, quien invoca las cédulas reales contra las disposiciones de la Iglesia, representada por el Vicario Francisco Uscátegui.

Más adelante, La *Pragmática Sanción de 1776*, titulada “Pragmática Sanción para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales”, fue sancionada por Carlos II el 23 de marzo de 1776 para España. En las posesiones americanas de ultramar su aplicación comenzó luego de la emisión, en El Pardo, el 7 de abril de 1778, de una real cédula «*declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios*». Esta exigía el consentimiento paterno para los menores de edad, que, en la época, eran las personas de 25 años. Cabe destacar en este mismo sentido que en América, hasta 1803, quedaban excluidos de la aplicación de la Pragmática los «*mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes tenidos y reputados públicamente por tales*».

Como dijimos anteriormente, esta legislación representa la intromisión del Estado en asuntos que anteriormente habían sido potestad de la Iglesia pero, asimismo, la reglamentación de la Pragmática constituye una forma de imposición ideológica de la élite blanca y, como se verá en este trabajo, tal tópico será el centro argumentativo de los textos que estudiamos.

A través de su discurso, Francisco Angulo, un acaudalado mulato liberto,⁶ se enfrenta a la Iglesia en la persona del Vicario Francisco Uscátegui para reclamar sus derechos como jefe de familia y ciudadano de bien y, en consecuencia, evitar el matrimonio de su hija con uno de sus esclavos. A pesar de su condición de mulato, gran parte de los argumentos esgrimidos por Angulo pertenecen al discurso de la élite y ponen en evidencia la hegemonía de los valores europeos en la población, principalmente mestiza, de la América española. La explicación de este hecho pareciera corresponder al fenómeno de ideologización según el cual el grupo dominante ejerce el control de los significados y las mentes de los receptores de ese discurso. van Dijk (1998: 30) alude, por ejemplo, al resentimiento de la gente blanca corriente hacia los

nuevos inmigrantes, o hacia las minorías cuando hay escasez de recursos o crisis políticas. Si bien aquí no tratamos la inmigración, extendemos la idea para mostrar cómo se propaga el discurso racista de la elite hacia las minorías o los grupos dominados. De esta manera, las mismas víctimas se *apropian* del discurso del grupo dominante, lo reproducen y lo difunden, y con ello también reproducen sus valores, creencias y prácticas intolerantes.

Son entonces los propios afectados quienes legitiman los intereses de los grupos dominantes desarrollando sus programas de política étnica o racial. En este sentido, leemos en estos textos del período colonial la lucha discursiva que sostiene un mulato ante las instancias religiosas para hacer valer, en su favor, las leyes discriminatorias que la élite blanca aplica en perjuicio de aquellos del mismo origen étnico del emisor. Es interesante ver cómo, en este caso, la élite se divide y, en contra de la Ley y el orden establecido por la Corona, la Iglesia privilegia la tradición del matrimonio y la familia sobre las costumbres sociales, y se pone de parte del esclavo para defender la necesidad de santificar la unión y legitimar a la descendencia.

2. Problema y antecedentes

Los dos textos que a continuación analizamos forman parte de un intercambio epistolar que se establece entre dieciséis personas, a través de treinta y tres cartas escritas entre el 23 de octubre de 1783 y el 26 de enero de 1784. Dichas cartas, conservadas en el Archivo General del Estado Mérida, Venezuela, fueron recogidas por María Josefina Valeri.⁷

Este intercambio epistolar comienza con una carta del Vicario Uscátegui al párroco de San Juan de Lagunillas, en la cual le pide posponer “hasta próximo aviso” el matrimonio de María Manuela Angulo con Juan Nepomuceno Dávila, quien es esclavo del padre de la joven. En este contexto se suceden otras cartas, algunas de mucho peso ideológico. Destacan entre ellas las del

esclavo Juan Nepomuceno, quien argumenta a favor de su matrimonio, dado que María Manuela está encinta y corre peligro por una posible venganza de parte de sus hermanos. Por estas cartas se conoce que Juan Nepomuceno espera reunir el dinero para comprar su libertad y así superar, de manera convencional, la desigualdad social que impide la legalización de la unión.

Por su parte, vemos en estos textos cómo la Iglesia, en la persona del Vicario, protege y cuida a Juan, no solamente contra la furia del padre, sino también contra otros enemigos, pues el Administrador de la Real Renta del Tabaco lo persigue por el contrabando de urao, un cargo menor que de acuerdo con el esclavo se revive para perjudicarlo. Además, se sabe que el dueño lo vende durante el desarrollo del proceso para separarlo de su hija y lo secuestra, mandándolo preso a la ciudad de Barinas.

Según se conoce posteriormente, por una carta de Paubla Rodríguez, la madre de Manuela, a su marido, Juan y Manuela se casan el 28 de diciembre de 1783 gracias a la ayuda de la iglesia local y al hecho de que el esclavo logró comprar su libertad. Este es el final de la historia contada por las cartas, sin embargo, continúa reseñada a través de otros documentos.⁸

Existen algunos estudios previos sobre este caso que, si bien no tienen la orientación lingüístico-discursiva de este trabajo, vale la pena mencionar sucintamente.

El primero es de Ramírez Méndez (2004), quien analiza en la Mérida colonial la conformación de relaciones amorosas a partir del establecimiento de uniones afectivas y de cohabitación prolongada que dieron origen a familias, en algunos casos ilegítimas pero simplemente toleradas y, en otros, legítimas. En este trabajo, el autor se refiere al caso que nos ocupa y sostiene que, además de haberse situado el padre de Manuela y el Vicario en diferentes bandos en relación con el matrimonio en cuestión, por las diversas razones legales y raciales que ellos alegan, hubo previamente un enfrentamiento entre las partes por razones políticas,

ya que Angulo había participado en la rebelión de los comuneros de la población de Ejido y, en esta ocasión, el Vicario se vio obligado a huir a Caracas.

El segundo trabajo es de Martens Ramírez (2004), quien analiza la estructura de las familias de la sociedad venezolana definiendo los elementos de diferenciación entre los distintos grupos étnicos, así como las relaciones de poder y de parentesco que surgieron a partir del mestizaje. Particularmente afirma que, en el caso de Mérida, el sector de los blancos fue el dominante, y privilegiaba las diferencias de clase social y las diferencias étnicas. De esta forma, sostiene que la posición social estaba ligada a la etnicidad, donde los blancos privilegiados trataban de mantener su pureza étnica para poder mantener sus privilegios de clase. Esta autora estudia una de las cartas de Angulo y remarca varios de sus argumentos. En esa carta el padre de Manuela se escuda en la legitimidad que, en su caso, le confiere el derecho por estar prohibidos los matrimonios cuando había desigualdad entre los contrayentes, y también se ampara en su autoridad como padre, cabeza de familia y dueño de esclavos. Aduce, además, la deshonra que tal unión ocasionaría en su casa.⁹

3. Metodología

El racismo ha sido definido por Dijk (2003) como un problema discursivo puesto que “las acciones públicas de las élites son mayormente discursivas”. La intolerancia se desarrolla y reproduce discursivamente y es, por lo general, el antecedente de la discriminación, la exclusión y la violencia. Por lo tanto, nuestro abordaje será el del análisis del discurso y, más específicamente, del análisis crítico, tal y como se ha descrito en Wodak y Meyer (2003), Dijk (1999, 2000). Se trata de desentrañar significados que no son evidentes, sino que están disimulados, o que simplemente se verbalizan de manera sutil y dificultan su percepción. van Dijk sostiene además la importancia cognitiva de las estruc-

turas del habla, puesto que la reproducción a través de ellas afecta las estructuras de cognición social.

Siguiendo a van Dijk (2003), quien sostiene que “no todo racismo se fundamenta en el resentimiento popular espontáneo, y que gran parte de la motivación de los abundantes prejuicios que al parecer inspiran el racismo popular están “preparados por las élites” (p. 30), buscamos evidenciar cómo las víctimas son propagadoras del discurso de los victimarios,

En relación con la intolerancia Barros (2008) habla de dos tipos de intolerancia, de base o explícita, como los discursos racistas, y una intolerancia secundaria o enmascarada, que es aceptada en el dominio público y/o privado, como sucede generalmente con la intolerancia lingüística que, en algunos casos, esconde intolerancia racial.

En este trabajo hacemos uso de conceptos estrechamente relacionados con el de *intolerancia*, entre ellos los de *racismo* y *etnicismo*¹⁰. Entendemos *racismo* en el sentido de van Dijk (2003), quien extiende el concepto de racismo para incluir además de las particularidades flagrantes que se le atribuyen, otras más sutiles pero que son igualmente discriminatorias contra las minorías étnicas y contribuyen finalmente al predominio de los sectores dominantes de la sociedad. Por esta razón, también incluimos el etnicismo en su concepto de racismo, es decir, “el sistema de predominio de un grupo étnico que se basa en la categorización mediante criterios culturales, la diferenciación y la exclusión, entre los que se encuentran el lenguaje, la religión, las costumbres o las concepciones del mundo (p. 24).

En relación con el estudio del discurso intolerante, Pessoa de Barros (2008) señala que hay dos formas de analizarlo: 1) Desde el punto de vista de la organización narrativa, un discurso intolerante es sobre todo un discurso de sanción de los sujetos considerados como malos cumplidores de ciertos contratos sociales (por ejemplo, de blanqueamiento de la sociedad, de pureza

lingüística) y que, por lo tanto, deben ser reconocidos como tal (negros ignorantes, malos usuarios de la lengua, indios bárbaros, judíos explotadores, árabes fanáticos) y castigados (con la pérdida de derechos, de empleo, con la muerte, etc.). 2) Desde el punto de vista de las modalizaciones y aspectualizaciones discursivas, el discurso intolerante es un discurso fuertemente pasional en el que predominan las pasiones dichas malevolentes (antipatía, irritación, odio, rabia), o sea, de querer hacer mal al sujeto que no cumplió los acuerdos sociales (de blanqueamiento de la sociedad, de no-fanatismo religioso, etc.), pero también la pasión benevolente del patriotismo o del querer hacer bien a la patria. Es ese juego entre el querer hacer mal a los diferentes o querer hacer bien a sus iguales lo que caracteriza al sujeto apasionado intolerante.

Asimismo, para analizar los recursos de afectividad nos basamos en Caffy y Janney (1994). En esta ocasión, aplicamos las categorías emotivas propuestas por Caffy y Janney (1994) –evaluación, proximidad, evidencialidad, firmeza y especificidad– encontradas en este registro epistolar.¹¹ A continuación hacemos una breve descripción de cada categoría:

i. Categoría de evaluación. Esta categoría incluye potencialmente todos los tipos de opciones verbales y no verbales que sugieren una postura evaluativa positiva o negativa por parte del hablante con respecto a un asunto, parte de un asunto, o a un interlocutor en el discurso.

ii. Categoría de proximidad. Esta categoría incluye potencialmente todos los tipos de opciones verbales y no verbales que varíen la distancia metafórica entre los hablantes y los tópicos, los tópicos y los interlocutores, y/o los hablantes e interlocutores en el espacio o el tiempo del discurso.

iii. Categoría de especificidad. Incluye todas las elecciones de palabras, partes del discurso y/o estrategias del discurso que hacen variar la particularidad o la claridad de las referencias a los tópicos, partes de un tópico, el mismo hablante, o los interlocutores en el discurso. La especificidad se puede mirar en oposición a una referencia sugerida, implicada, aludida, generalizada, o indirectamente aludida.

iv. Categoría de evidencialidad (modalidad). Incluye todas las opcio-

nes que regulan la confiabilidad, la corrección, la autoridad, la validez, o el verdadero valor de lo que expresa. Las realizaciones de evidencia sugieren actitudes de confianza o de duda con respecto a la información expresada.

v. *Categoría de volición*. Incluye las elecciones del discurso, las técnicas que enmarcan la oración del discurso, y las estrategias del discurso usadas para variar los niveles de la identificación de uno mismo o de la seguridad en uno mismo con respecto a los interlocutores, así como todas las opciones que comprenden a uno mismo o a los interlocutores en roles del discurso activo contra roles pasivos del discurso.

vi. *Categoría de cantidad*. Esta categoría incluye potencialmente todas las opciones de énfasis y mitigación del discurso, es decir, permite hacer variaciones de la cantidad, el grado, la medida o la duración de un fenómeno dado del discurso.

Como ya se señaló, el corpus de este trabajo está compuesto por dos cartas de Francisco Angulo al Vicario de Mérida Francisco Uzcátegui, que son los números 7 y 8 del archivo. La primera probablemente del mes de octubre de 1783 y la segunda del 15 de noviembre del mismo año. El primero de estos textos expresa la reacción, por parte del padre, ante la orden del Vicario de sacar a su hija Manuela de la casa familiar. El segundo constituye la respuesta de Angulo a dos cartas: la primera del Vicario y la segunda del esclavo.¹² Cabe señalar que el argumento de base de ambas cartas es la desigualdad social, que a juicio del padre existía entre Manuela y el esclavo.

4. Análisis de los textos

4.1. Primera carta

La primera de las cartas analizadas, como se señaló anteriormente, es la denuncia de las actuaciones del Vicario por parte de Francisco Angulo, quien se presenta como “vecino” de la ciudad y feligrés del pueblo de San Juan de Lagunillas, con lo cual muestra su posición en la organización social de la ciudad, pero

también su pertenencia a la jurisdicción religiosa local. En esta carta acusa al Vicario de “intimarlo sin réplica ni contradicción”, para que le entregara a su hija, es decir, lo responsabiliza por haberse visto obligado a sacar a su hija Manuela de la casa paterna hacia el juzgado eclesiástico del señor Vicario.

Fran^{co} de Angulo vezino desta Ciu^d y feligres del pueblo de Sⁿ Juan, como mas aya lugar en dro, y al mio combenga, ante Vmd, con redoda sumicⁿ paresco y Digo que umd se sirvio de expedir auto mandando que el Not^o Ecl^{co}paSara a la casa de mi morada, y me intimara que sin replica ni contradieⁿ le entragara al dho Not.^o â Maria Manuela mi hija p^a conducirla al juzgado de Vmd, diciendo que assi combenia para el cervicio de Dios, y buen regimen de Just^a, caminándome se darian otras providencias en caso de no ovedecer al mandato del So^r Vic^o el que siegam^{te} ovedeci, suplicandole rendidam^{te} se sirviera suspender las previas diligencias al matrimo^o (que segⁿ havia tenido noticia) tenia tratado la dha mi hija con un esclavo mio, en inter lo vendia ô disponía de él pues no podia tenerlo en mi casa sin peligro de escandalosos daños.

El presupuesto que subyace al texto de Angulo es que ha sido engañado por el Vicario cuando este lo convenció de entregarle a la hija “diciendo que así convenía para el servicio de dios y buen régimen de justicia”, por lo cual se trata, en el fondo, de una denuncia implícita. No hay una acusación directa, pero el hecho de citar las causas aparentemente alegadas por el prelado hace suponer que son falsas o que, al menos, no son las pertinentes.

Más adelante, y después de haber argumentado extensamente, Angulo suplica – *implora y pide*– al mismo Vicario poner a su hija en depósito y suspender los trámites de matrimonio. Esta carta, por lo tanto, entra en el género de las de denuncias, quejas y súplicas (Álvarez, Carrera, Chumaceiro y Valeri, 2008). Como puede verse en este tipo de cartas, hay una queja o denuncia a la cual sucede una súplica.

En este texto, la argumentación de Angulo es contundente, hace uso de diversos tipos de argumentos: morales, sociales o civiles, legales y políticos.

En la carta se evidencia cómo Angulo se apropia para sí y para su hija, también mestiza, de un instrumento legal –una prohibición–. Se ha dicho anteriormente que la Pragmática prohibía el matrimonio desigual entre blancos, pero no se había aplicado aún a los territorios de ultramar, ni a otras razas. Por tanto, si el criterio para impedir el matrimonio era la diferencia racial, resulta paradójico que Angulo lo asuma para defender su causa. Desde su punto de vista, aparentemente, la aplicación de la Pragmática le sería favorable, porque se le estaría tratando como blanco. Sin embargo, el Vicario no lo entiende de ese modo porque no reconoce que dicha ley se le pueda aplicar a los mulatos y negros; además, se implica que para el Vicario la decisión sobre el matrimonio y la legitimidad de los hijos son materia de la Iglesia y no del Estado. Efectivamente, con la Real Pragmática, el Estado comienza a intervenir en asuntos que antes eran de jurisdicción religiosa.

Como se aprecia, la actitud que muestra Angulo es la de un feligrés que obedece ciegamente las órdenes de su superior y “suplica” que se suspenda el matrimonio en puertas: *paso â suplicar rendidam^{te} al Sor Vic^o se sirva de suspender la ejecución del emprendido Matrimonio de mi hija con mi mismo esclavo*, de modo que habla con humildad y sumisión hacia la autoridad de su iglesia. Con ello, Angulo construye una imagen positiva de sí mismo: antes se había presentado como vecino de la ciudad, ahora se dice fiel seguidor de las disposiciones eclesiásticas.

Angulo explica que su razón para pedir la suspensión del matrimonio es hacer tiempo mientras vende o dispone del esclavo, pues su misma presencia en su casa representa una amenaza: “peligro de escandalosos daños”. Aquí argumenta con base en el sentido común ya que, a su parecer, todo el mundo debería estar de acuerdo con él en que había que sacar al esclavo de la casa y, también, en los escandalosos daños que habrían de sobrevenir de producirse un nuevo encuentro entre los amantes.

El emisor de la carta introduce una modalización de evidencialidad (Caffi y Janney, 1994): *suplicandole rendidam^{te} se sirviera suspender las previas diligencias al matrimono (que segⁿ havia tenido noticia) tenia tratado la dha mi hija con un esclavo mio*. Efectivamente, con la frase “según había tenido noticia” no se hace responsable de la información.

El demandante emplea recursos afectivos evaluativos para calificar el hecho mismo del matrimonio como “*infamia*”, “*infinitas infamias, calamidades y miserias*” y sus consecuencias como “*escandalosos daños*”, “*infeliz éxito*”, “*desdichado fin*” y, en general, como hechos temidos, “*prudentemente se temen*” *puesto que los aborrece el derecho y quiere no se efectúen (según doctrina de grandes moralistas) por el infeliz éxito y desdichado fin y funestas consecuencias que de este tipo de hechos se desencadena*. Con dichas expresiones manifiesta su manera de pensar y de sentir sobre el asunto que lo ocupa.

Angulo analiza detalladamente las consecuencias del posible matrimonio entre su hija y el esclavo. En primer lugar, las de orden moral, entre ellas, la deshonra de su casa (cf. Martens Ramírez 2004). Introduce, en relación con este tema, un recurso de ironía *aunque esta sea imaginaria y fantástica*, con lo que se distancia de su propia posición y asume la de la élite, que podrían menospreciar la pretensión de Angulo de valerse de las leyes destinadas a los blancos. Inmediatamente explica que no pertenece a la esfera de las personas distinguidas, pero que se ha ganado esta distinción por su conducta y por el aprecio que le confieren los demás. Señala, en lo que respecta a su conducta, que ha sido honrado y ha servido a Dios (nuevamente el recurso a la moral y la religión) y así ha educado a su familia. Por otra parte, menciona el aprecio del que se ha hecho acreedor, con lo cual queda sentado que la distinción, en el concepto de Angulo, no es solamente un asunto de cuna, sino también de actuación y de reconocimiento social: *pues aunq conosco, que no soi persona distinguida he*

procurado vivir con honrrocidad, y habiendo ser servido Dios de darne conveniencia, ê me recido la reputacⁿ de las perzonas nobles y distinguidas. El aprecio social es una conjunción de los méritos personales que la sociedad le atribuye al individuo. De este modo, Pino Iturrieta (2008) sostiene que:

El honor, según la pauta ortodoxa, es la estima que cada quien desarrolla por su propia persona pero, igualmente, es el valor que la sociedad concede a la persona. Depende de lo que uno considera sobre sí mismo, pero también, y especialmente, de aquello que consideren los demás (p. 23).

De ahí que el mismo autor se pregunte, en este sentido:

¿A qué vienen los pardos a este mundo? Las *Constituciones* del sínodo diocesano han respondido desde 1687: a trabajar por mandato de Dios y para beneficio de sus señores, los blancos criollos, hasta la consumación de los siglos. En consecuencia, son honorables cuando cumplen la misión y cuando demuestran que la cumplen (p. 47).

La anterior reflexión de Pino Iturrieta constituye el más importante de los argumentos del demandante, puesto que representa, paradójicamente, una brecha en el régimen colonial de castas, al que él, por otra parte, se somete rehusando el matrimonio de la hija con “su mismo esclavo”. En otras palabras, Angulo supone que la pertenencia a un grupo social no es definitiva, sino que depende también de la actuación individual. Con ello, reinterpreta, por así decirlo, la ley de la corona española que no contempla la movilidad social. En su caso, la práctica social se impone sobre la tradición y las leyes.

En el texto, introduce nuevamente recursos emotivos, aduciendo la pena que le ocasionará el tal matrimonio por serle “*sumamente sensible*”, recurso de cantidad, con *su mismo* esclavo, recurso de proximidad y modalización afectiva (Caffi y Janney, 1994).

El matrimonio representa para el padre una ofensa que, como tal, puede acarrear consecuencias negativas. En tal sentido, hace una amenaza velada, de la cual él mismo no se presenta como responsable (puesto que él no es la fuente del peligro), pero avisa de la inminencia de éste, de forma que el denunciante aparece como benefactor, porque lo hace por el bien de los jóvenes. Dice Angulo que el matrimonio de su hija podría conllevar la venganza de sus hermanos, y el desorden general:

lo segundo que se origina deste Matrimonio es una ofenza, y en enemist^d mortal, assi de sus hermanos como de los demas deudos, y parientes de la dha mi hija, lo que allan doce agraviados pueden en algun tiempo cometer algun desastre, y que deste modo se vaian continuando, y encadenado un otros escandalos, daños irreparables se sirv^e también un perjuicio ê inconveniente de grave pero, y concideracⁿ, pues con este pernicioso exempl^r se havra la puerta p^a q[^] cualquiera otro esclavo, û otra persona, vil, solicite, induzca y engañe con el fiar que le hande amparar a la niña mas honrrada, mas noble, mas distinguida para casarce con ella, asiendose gral, y contagioso este deshorden, y que lo padescan personas de mejor conclusⁿ que mi hija.

Justamente, el bien que se desprende de su propia actuación, esto es, de su denuncia, radica, por un lado, en evitar la venganza de los parientes, hermanos de Manuela, y asimismo contener la deshonra de la familia y los perjuicios que le representaría el matrimonio. Por el otro, por evitar el desorden social que podría acarrear el matrimonio si se llevara a efecto, pues daría libre curso a que se celebren otros de la misma índole, aún con personas “de mejor conclusión” que su hija, contribuyendo así a la alteración del orden de la sociedad tal cual está establecido. Como se ve, en el sentido de Barros (2008), Angulo se construye como alguien que quiere el bien de la sociedad, y se resiste a su desorden, por lo que el discurso es intolerante en cuanto a las aspectralizaciones y modalizaciones discursivas.

Angulo emplea argumentos legales y políticos cuando se declara, además de fiel siervo de su iglesia, también vasallo obediente del Rey: “*Nuestro Amado Soberano*” a quien más adelante atribuye “*benigna y cristiana intención*”, quien ha dictado una Real Cédula de Pragmática previendo casos como éste. Esta cédula requiere del consentimiento de los padres para celebrar matrimonios de menores de edad, justamente para evitar que los jóvenes incurran en errores que traigan “*discordias*”. Recuérdese que el orden, como expresión de la simetría y la armonía, es uno de los valores que deben regir a las criaturas por disposición divina (Pino Iturrieta, 2008: 55).

La Pragmática, según palabras de Angulo, solicita del contrayente mejor educado, o que tenga más obligación por su sangre o distinción, a conservar este estatus, el cual se perdería por contaminación con personas inferiores. La distinción se conserva justamente por la evitación del común. Angulo tiene una obligación con sus demás hijos que ya gozan de una mejor posición, no solamente por ser él un manumiso que se ha distinguido socialmente, sino porque su mujer Paubla, madre de Manuela, es blanca. *Y mas quando por parte de su madre tiene mi hija parient^s honrrados de mayor jerarquía ^q ella*. Más adelante hay nuevamente una amenaza para los hijos desobedientes cuando señala que, de cejar en su intento, los padres podrían desheredar a los hijos, lo cual efectivamente sucede en esta historia.

Angulo se adelanta al juicio del Vicario, quien podría argüir que la Pragmática no es aplicable a su situación puesto que es solamente para blancos, al afirmar que la jerarquía aplica aún para los mulatos y negros cuando hayan servido al rey como oficiales, o en cargos públicos o bien por su buena conducta, de manera que la distinción también se extendería a estas razas.

bien se Sôr Vicario que p^a el comun de la gente, ô familias de castas de mulato en lo Gral no abla, ni distingue las execion^s arriba referidas por deverse entender en lo comun de la regla para los que son de

maior Jerarquía, pero immediatam^{te} se explica la propia pragmática, ^q no obstante se de vera observar la propia regla explica a favor de los que sean de mayor jerarquía para con aquellos que aunq^a sean mulatos, Negros Va. Tengan reputac^o, y estimac^o, que se distingán de los demas de estas calidades en la Republicas, bien sea p^r ser oficiales en las milicias, bien por que haian servido en otros asuntos del Rey ô de la Republicas, ô bien por sus operacion^{es} y buena conducta esten en mejor posesión, apresio y estimac^o de todos los sujetos principales de la Republica que a los demas que se miran sin ninguna distinc^o del comun, y g^{ral} de cart^{es} que explica la R^l Pragmatica.

En el párrafo anterior se emplea un argumento *a pari* : las diferencias en los de raza inferior se dan de la misma manera como se dan entre los blancos. A su juicio, es la élite compuesta por los sujetos principales, quienes, con su aprecio y estima, pueden liberar a los mulatos de la condición de tales. En este momento, el demandante se adhiere a un racismo cultural o etnicismo por contraposición a un racismo de origen, en el sentido de van Dijk (2003).

Angulo emplea un argumento de cantidad “*con cuanta mayor razón y legal fundamento*” puede arrebatar^{se} el derecho que tiene, por gozar de las estimaciones de la República. Le sigue nuevamente la amenaza de que el matrimonio traiga odio a su familia, un odio que puede acarrear perjuicios, pero esta vez amplían las consecuencias que serían sociales y políticas: sociales porque está en peligro la estima de la familia, políticas por el desorden que podría acarrear en los cimientos del Estado. Nuevamente un argumento emotivo, por cuanto señala que la visión del futuro *le anuda la pronunciación, y se le acongoja el corazón*. Es un argumento de evaluación en el que expresa sus sentimientos (Caffi y Janney, 1994).

4.2. Segunda carta

Esta segunda carta es la respuesta a dos anteriores. En primer lugar, a un decreto del Vicario, en el que le pide a Angulo abstenerse de aprehender al esclavo y además mandarlo a avaluar de inmediato, y, en segundo lugar, a otra del esclavo, quien pide al amo le otorgue el documento de venta. En ambos casos se trata de una negativa, puesto que Angulo se niega a cumplir lo que se le pide en ambas misivas. Ello lo hace básicamente por considerar a sus interlocutores como no válidos, esto es, objeta su condición de sujetos para la interlocución. El Vicario no lo es, en la visión de Angulo, porque no le toca a él aplicar la Pragmática, que es una ley secular y no religiosa. El esclavo tampoco es válido sujeto de interlocución porque ni siquiera es sujeto, no es una persona cabal sino una propiedad. Los argumentos del mulato se basan, prematuramente y sin saberlo, en la idea de que hay condiciones de felicidad para los actos de habla, tal y como lo sostiene Austin (1962).

En este texto, Angulo se presenta nuevamente como “*vecino de esta ciudad de representación, buena operaciones, y servicios como mas haya lugar en derecho*”. Sus méritos civiles no son ya objeto de argumentación como en la carta anterior, sino que se dan por sentado. Igualmente se da por sentada su argumentación anterior en relación con las consecuencias del matrimonio en cuestión, ofensas a Dios Nuestro Señor, discordia en la familia, escándalos y otros gravísimos inconvenientes en lo moral: consecuencias religiosas, morales, sociales y políticas. Se entiende ya definitivamente que el régimen de castas (véase nota 3) tiene origen divino, por lo que el racismo pasa a tener fundamentos religiosos. Asimismo, se entiende que la destrucción del régimen de castas tiene consecuencias funestas en todos los niveles. Aquí también evidencia Angulo un discurso intolerante en el sentido de Barros, ahora desde el punto de vista de la organización narrativa, pues sanciona a quienes no cumplen con las leyes del Estado como malos cumplidores de ciertos contratos sociales.

La respuesta de Angulo es clara y objetiva, pues ya no es él el dueño del esclavo (lo ha vendido), lo que le impide responder a la petición del Vicario. Por otra parte, hay una respuesta –indirecta– al esclavo, pues este no es, como dijimos anteriormente, interlocutor válido para Angulo, y consiste en argumentar que aquel no es dueño de su propia voluntad –*alie ni juris*– por lo cual es el amo quien decide sobre su destino, aún más cuando ha sido bien tratado y no tiene, por lo tanto, voz en el asunto. En otras palabras, el esclavo no es, por derecho, sujeto de interlocución, con lo cual su petición no tiene validez, como dice más adelante: *sin mas volunt^d que la de su amo, sin facultad de contratar ni aun civilmente, luego mucho meno para hacer un contrato de tanta importancia como el de esponsales*. Como antes, Angulo se pliega aquí al régimen de castas, del cual él mismo es víctima.

Para Angulo, tampoco el Vicario es sujeto de interlocución puesto que no le toca en justicia, ya que como juez eclesiástico no le pertenece ejecutar los bienes de los legos y un esclavo es un bien –*la facultad del eclesiástico es la de juzgar sobre las cosas espirituales o eclesiásticas, y la de él secular, sobre todo lo temporal y profano*–. El Vicario hubiera podido intervenir si el esclavo fuese una persona cabal, porque se hubiera tratado de un asunto de almas, sin embargo, no lo es. Para Angulo, la víctima no es el esclavo sino él mismo pues la causa de la discordia no es la persecución contra el esclavo, sino el hecho de que se le quiera privar al dueño de un bien. Por tanto, no se trataría de una causa humanitaria, sino de una causa civil.

Finalmente, el demandante hace valer su papel de padre sobre la autoridad religiosa “*para no concientan á los Parrocos q^e sin darles partes saquen de las casas de sus padres à los hijos p^a depocitarlas y casarlas*” y, con base en esto, pide se ponga a su hija en depósito en la casa de Ángel Rangel. Asimismo, presenta la fe de bautismo de la hija, en la que consta su edad y, por lo tanto, hace valer el derecho que le concede la Pragmática de decidir sobre el futuro de una menor de edad.

5. Discusión

1. En cuanto a la reproducción del racismo, estos textos dan muestra de la intolerancia que existía en la colonia venezolana debida al racismo imperante por parte de los blancos que conformaban la élite. Tal tipo de discriminación se extendía a las demás capas sociales, de forma de constituirse en una matriz ideológica que conformaba un sistema de vida general, en una manera de organización de la sociedad, de modo que los mulatos y los negros también participaban de la ideología racista. Los documentos analizados dan testimonio de que en la colonia el poder estaba limitado a la élite blanca (criolla y española), miembros de esa élite a la que debían someterse los demás grupos sociales. Se trata de la reproducción del racismo, o del predominio étnico de un sector, el de los blancos. Según van Dijk (2003), las élites desempeñan un papel prioritario en su reproducción (p. 14).

En ese sometimiento de los grupos minoritarios se observa que estas personas, ajenas a la élite, no solamente aceptan, sino que también están convencidas de la vigencia del estado de cosas imperante y, en tal sentido, no se cuestiona la justicia de la situación. Ello sucede porque, como dice van Dijk (2003), el racismo es un constructo mental que se difunde entre el grupo:

...La producción e interpretación de texto y habla se basan en modelos mentales de eventos étnicos que, a su vez, están conformados por la memoria en representaciones sociales compartidas (conocimiento, actitudes, ideologías) acerca de un grupo propio, de grupos minoritarios y de las relaciones étnicas (p. 34).

De este modo, Juan Nepomuceno, desde su perspectiva de esclavo, se atiene a la tradición, incluso a la esclavista, y, a su juicio, la única manera de solucionar su problema es comprando su libertad, que es la forma contemplada por el mismo sistema imperante.

Por su parte, Angulo, quien ha sido víctima de la intolerancia, se convierte en reproductor del discurso racista. Si bien como manumiso acepta que el esclavo está en una situación inferior a él, lo cual es acorde con el pensamiento racista; como individuo pretende saltar las barreras de la ley y del racismo dominante, intentando paradójicamente invocar la Pragmática de manera que pueda aplicarse al caso de su hija, a quien por ser mulata no le corresponden las limitaciones que dicha ley acarrea.

Muchos de los argumentos de Angulo pertenecen al discurso de la élite y evidencian la *hegemonía* de este grupo, quien ejerce el control de los significados y las mentes de los receptores de ese discurso. Van Dijk (1998: 324) sostiene que “una forma muy efectiva de control ideológico del hablante se da cuando los grupos dominantes pueden influir sobre las mentes de los hablantes mismos, a saber, por medio de la interiorización de creencias, actitudes o ideologías dominantes”.

2. En relación con los tipos de intolerancia, en el sentido de Barros (2008), en estas cartas hay, en primer lugar, intolerancia en la organización del texto, en este caso, de los sujetos, pues representan una sanción por parte de Angulo a Nepomuceno, por haber traicionado el sistema social que propugna el sistema de castas y la estaticidad; como también hay una sanción al Vicario que desestima el sistema paternalista de la corona –donde el Rey es un padre bueno, y que se extiende a la familia, donde el padre tiene todos los derechos– para sacar a Manuela de su casa a fin de casarla con el esclavo. En las cartas, Angulo se presenta como del lado de la ley y del lado del Rey, y también como fiel al servicio de Dios, por lo cual accede a entregar a la hija.

En segundo lugar, la intolerancia se evidencia en el terreno pasional, puesto que Angulo muestra ira hacia el Vicario, a quien escribe, por haberle engañado al sacar a la hija de la casa, pero también por no ceder ante sus súplicas de evitar el matrimonio y de respetar su derecho como padre de decidir sobre su hija, y

como vecino distinguido que se precia de ser, de decidir sobre su esclavo. Asimismo, muestra aversión hacia el matrimonio del esclavo con la hija, por acarrear este, en su opinión, la deshonra de su casa, y una amenaza social.

3. En cuanto al alcance de los argumentos, Angulo emplea argumentos a tres niveles: i) *individual*: el matrimonio constituye la deshonra de su casa; *grupal*: ii) representa una ofensa para otros y iii) *social*: es una amenaza para el orden social.

i)En lo individual, el argumento está constituido por la amenaza que para él significa el matrimonio en cuanto traería la deshonra de su casa. Si bien Angulo acepta no ser una persona distinguida, ha procurado vivir con honor y decencia con lo cual se ha granjeado el aprecio de las personas distinguidas. El matrimonio constituiría la deshonra de su casa y el hecho de que la hija se case con su propio esclavo sería una infamia por parte de la moza; ello le representaría otras infamias, calamidades y miserias.

ii)En lo grupal, el matrimonio representa una ofensa y acarrearía la enemistad mortal de los hermanos de Manuel y demás familiares y allegados, además de otros escándalos y daños irreparables.

iii)En lo social, justamente por constituir un quiebre en el orden de castas, podría abrir la posibilidad de que otros esclavos hicieran lo mismo y se terminara alterando la estructura social, haciéndose general y contagioso el desorden.

El racismo según van Dijk (2003:36) no es primordialmente racial sino que también se sustenta y se legitima en la cultura. De alguna manera, Angulo se adelanta a su época y busca interpretar el sistema de división social no como un sistema de castas, sino más bien como un sistema de clases. Su problema es social más que racial, y quiere extender la ley que protege a los blancos de los matrimonios desiguales para que abarque también a los individuos de color. Angulo le da más importancia al mantenimiento de las normas y valores de la sociedad blanca que a las razones humanitarias –y religiosas– que conllevan el embarazo de la hija.

En su argumentación, Angulo extiende el racismo de origen a un racismo cultural o etnicismo. Para ello aduce que tiene los méritos suficientes, como es su trayectoria de obediencia al Rey y la distinción que los otros le deparan, para separarse y sobresalir de los miembros de su misma condición racial. Con ello anticipa un tipo de movilidad social que no estaba consagrada en la sociedad de su época: el pertenecer a la élite no era todavía asunto de distinción. En cierta forma, es el más moderno de los personajes de este texto, porque intenta llevar a cabo una importante transformación social, que es la reinterpretación de un racismo más primitivo a uno más elaborado, más abstracto. Angulo sustituye el color por la distinción, surgida del dinero y de la estima, como elemento de clasificación social.

3. Otro problema que se vislumbra en estas cartas es el político, que implica el poder sobre las decisiones de la organización social, en este caso matrimonial, de los súbditos. Puede pensarse que en estos textos se vislumbra la pugna por el poder terreno que se libraría entre la Iglesia y la Corona durante la época colonial. Por ello, el Vicario Uscategui quiere legitimar al niño y cumplir así con lo previsto por la Iglesia, que es a quien por tradición corresponden los asuntos de los matrimonios. Por otra parte, sin manifestarse en estas cartas como una persona racista, considera que la Pragmática es aplicable solo a los blancos, por quienes y para quienes fue elaborada. Angulo se posiciona en el lado contrario, el de la Corona que, con la Pragmática, se adjudica el derecho de decidir sobre los matrimonios, otorgándole poder a los padres de los hijos menores y limitando la única condición relevante que era la del consenso, promulgado en el Concilio de Trento.

6. Conclusiones

El racismo es una situación de desigualdad de derechos entre los distintos estratos de la sociedad. En la colonia venezolana, el poder estaba limitado mayormente a la élite de los blancos.

Estas cartas, escritas por un mulato, buscan evitar el matrimonio de su hija con su propio esclavo. Para ello, el padre aduce una serie de argumentos, sobre todo de carácter legal. A tal fin se basa en la *Pragmática* que confiere a los progenitores el poder de decidir sobre los actos de sus hijos menores, especialmente en casos de matrimonios desiguales. Por esta razón, Angulo se opone al Vicario, quien representa a la iglesia católica y por lo tanto no participa del derecho secular sino del eclesiástico. El Concilio de Trento había legislado sobre el matrimonio en 1563 y no aludía ni a la edad de las personas, ni a su condición social o racial.

A lo largo de la argumentación de Angulo puede verse cómo las víctimas aceptan y reproducen el racismo que los afecta personalmente. Angulo interioriza en su discurso el de la élite, convirtiéndose el mismo en propagador de una ideología impuesta que discrimina a su propio grupo. Con ello, la élite blanca ejerce su poder a través del dominio de las mentalidades de sus súbditos. La intolerancia y la discriminación son consecuencias del racismo de la élite, en este caso asumido y propagado como conducta por los propios discriminados.

En estos dos textos se observa asimismo una evolución interesante del racismo y es que, Angulo, al aducir la desigualdad surgida a causa de sus propios méritos y la distinción que estos le confieren, anticipa la movilidad social cuando sustituye el color por la distinción como elemento clasificador de la sociedad.

7. Referencias bibliográficas

- ÁLVAREZ, Alexandra, Hoyle, Susan & María Josefina Valeri. (en prensa). "Voices in a love story: Mérida letters of the XVIII century". *Text and Talk*.
- ÁLVAREZ, Alexandra; Carrera, Micaela y María Josefina Valeri. 2009. Emotividad y cortesía en la colonia: cartas de mujeres merideñas. Lenguaje. (en evaluación). pp. 33-68.
- ÁLVAREZ, Alexandra, Carrera, Micaela, Chumaceiro, Irma & Valeri, María Josefina. 2008. "Denuncias, quejas y súplicas en cartas coloniales colombo-venezolanas". En: *Boletín de Lingüística* XX, N° 29. pp. 5-34.
- ARELLANO MORENO, Antonio. 1974. *Breve historia de Venezuela: 1492-1958*. Italgráfica. Caracas.
- AUSTIN, John. 1962. *How to do things with Words*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.
- BARROS, Diana Luz Pessoa De. 2008 "Preconceito e intolerância em gramáticas do português". En: *A fabricação dos sentidos. Estudos em Homenagem a Izidoro Blikstein*. Humanitas-Paulistana. São Paulo. pp. 339-364
- BOLÍVAR, Adriana ET AL. 2007. "Discurso y racismo en Venezuela: un país 'café con leche'". En: van Dijk. *Racismo y Discurso en América Latina*", Gedisa. Barcelona. pp. 371-423
- BRITO FIGUEROA, Federico. 1979. *Historia económica y social de Venezuela*. Tomo V, 4ed. Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- CAFFI, Claudia y Janney, Richard. 1994 "Towards a pragmatics of emotive communication". En: *Journal of Pragmatics*. N° 22. pp. 325-373.
- CELIS BRUNET, Ana María. 2002. *La relevancia canónica del matrimonio civil a la luz de la teoría general del acto jurídico*. Contribución teórica a la experiencia chilena. Editrice Pontificia Università Gregoriana. Roma.
- CONCILIO DE TRENTO. Documentos del Concilio de Trento. Biblioteca Electrónica Cristiana: <http://www.multimedios.org/dosc/d000436/p00004.htm>·3-p=.12.1 [fecha de consulta 20 de marzo de 2009].

- DE STEFANO, Luciana & Tejera, María Josefina. (compiladoras). 2006. Documentos para la historia del español de Venezuela, siglos XVI-XVIII. Edición en CD. Universidad Central de Venezuela (IFAB). Caracas.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. Diccionario. www.rae.es [fecha de consulta: 25 de enero de 2009].
- LÓPEZ SANZ, Rafael. 1993. *Parentesco, etnia y clase social en la sociedad venezolana*. Litopar. UCV-CDCH. Caracas.
- MARTENS RAMÍREZ, Raquel. 2004. "Matrimonio, etnia y clase social en Mérida-Venezuela (Siglos XVI-XIX)". En: *Presente y pasado*. Revista de historia. N° 9. 17: 54-76.
- OBEDIENTE, Enrique. 2008. "Formas de tratamiento en Mérida (Venezuela) durante el siglo XVIII". Ponencia presentada en el XV Congreso Internacional de la ALFAL. Agosto 2008. Montevideo.
- PINO ITURRIETA, Elías. 2008. *Ideas y mentalidades de Venezuela*. Editorial Alfa. Caracas.
- RAMÍREZ MÉNDEZ, Luis Alberto. "Amor honor y desamor en Mérida colonial". Otras Miradas [en línea] 2004, 4 (002): [fecha de consulta: 25 de enero de 2009] Disponible en: <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=18340202>>
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. 2001. *Diccionario de la lengua española*. Espasa-Calpe. Madrid.
- SALCEDO BASTARDO, José. 1972. Historia fundamental de Venezuela. Universidad Central de Venezuela. Caracas.
- SAMUDDIO, Edda. 1990. "Un matrimonio clandestino en Mérida en el ocaso del período colonial. En: Procesos Históricos, Revista de historia y ciencias sociales, [en línea] julio, N° 2. 4 [fecha de consulta: 25 de febrero de 2008] Disponible en: . <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/200/20000402.pdf>. > .
- VAN DIJK, Teun. 1998. *Ideología. Una aproximación disciplinaria*. Gedisa, Barcelona, España.
- VAN DIJK, Teun, Ting Tonney, Stella, Smitherman, Geneva & Troutman, Denise. 2000 "Discurso, filiación étnica, cultura y racismo". En: van Dijk, Teun. *El discurso como interacción social*. Gedisa, Barcelona. pp. 213-262.

VAN DIJK, Teun. 2003. *Racismo y discurso de las élites*. Gedisa, Barcelona, España.

WODAK, Ruth & Meyer, Michael. 2003. *Métodos de análisis crítico del discurso*. Gedisa, Barcelona, España.

9. Anexos

[7]

Sôr Vic° Jues Ecl^{co}

Fran^{co} de Angulo venzinoo desta Ciu^d y feligres del pueblo de Sⁿ Juan, como mas aya lugar en dro, y al mio combenga, ante Vmd, con redoda sumicⁿ paresco y Digo que umd se sirvio de expedir auto mandando que el Not° Ecl^{co}paSara a la casa de mi morada, y me intimara que sin replica ni contradieⁿ le entregara al dho Not.° â Maria Manuela mi hija p^a conducirla al juzgado de Vmd, diciendo que assi combenia para el cervicio de Dios, y buen regimen de Just^a, caminándome se darian otras providencias en caso de no ovedecer al mandato del So^r Vic° el que siegam^{te} ovedeci, suplicandole rendidam^{te} se sirviera suspender las previas diligencias al matrimon° (que segⁿ havia tenido noticia) tenia tratado la dha mi hija con un esclavo mio, en inter lo vendia ô disponía de él pues no podia tenerlo en mi casa sin peligro de escandalosos daños.

Y por que de los Matrimonios desta naturaleza prudem^{te} se temen, y evidentem^{te} / y por lo tanto los avorese el dro, y quiere no se efetuen según doctrina de varios graves autores moralistas por el infelis excito desdichado fin, y funestas concecuencias q de ellos se siguen paso â suplicar rendidam^{te} al Sor Vic° se sirva de suspender la ejecución del emprendido Matrimonio de mi hija con mi mismo esclavo; pues deste se originan, lo primero la deshonra de mi casa (aunque esta sea ymaginaria y fantastica) pues aunq

conosco, que no soi persona distinguida he procurado vivir con honrralidad, y habiendo ser servido Dios de darme conveniencia, ê me recido la reputacⁿ de las perzonas nobles y distinguidas, asiendose comun esta favor para toda mi familia, principalm^{te} a mis hijas a las q[^] ê procurado criar, educar, y mantener con toda honrralidad, y decencia, p^f lo q no puedo menos que imaginarme deshorrado, y serme sumam^{te} sensible el que mi hija haya de cometer la infamia de casarce con mi mismo esclavo quedando sujeta â otras infinitas infamias, calamidades y micerias, lo segundo que se origina deste Matrimonio es una ofenza, y en enemist^d mortal, assi de sus hermanos como de los demas deudos, y parientes de la dha mi hija, lo que allan doce agraviados pueden en algun tiempo cometer algun desastre, y que deste modo se vaian continuando, y encadenado un otros escandalos, daños irreparables se sirv^e también un perjuicio ê inconveniente de grave pero, y concideracⁿ, pues con este pernicioso exempl^r se havra la puerta p^a q[^] cualquiera otro esclavo, û otra persona, vil, solicite, induzca y engañe con el fiar que le hande amparar a la niña mas honrrada, mas noble, mas distinguida para casarce con ella, asiendose gral, y contagioso este deshorden, y que lo padescan personas de mejor conclusⁿ que mi hija y aun por esto mismo, teniendo presente Nro Amado Soverano (que Dios prospere su vida) estas, y otras muchas causas que su R^l comprehencion penetro, y lo gravosas que han cido, y son distinguidos en las republicas, y especialm^{te} ha el estado comun, g[^]ral destes sus Dominios; llevado de el Amor que a sus vasallos tiene, y deciando con su R^l animo escusarles los fatales fines aque suelen reducirse semejant^s matrimonios, prohibio por su R^l cedula de pragmatica sanción con fuerza de Ley expedida en el Pardo â siete de febrero del año pasado de setecientos setenta y ocho, que no pudieran verificar los señores Parrocos matrimonios, que sin espreso consentimiento de sus padres, deudos, ô la Just^a. Se solicitacen p^f cualquiera parte contraherente, especialmen^{te} quando la condicion, y calidad no

fuese ygual entre los dos; esto es mientras que no huviesen salido de su menor edad, en cuio tiempo se concideran, inocentes ô incapaces de discernir su bien ô mal estar en el penzam^{to}, que se haian propuesto y por lo mismo se explica el R^l Animo, que para q[^] no parezcan los hijos menores p^r su ingnosencia en su errado, y mal propuesto dictamen y que las familias no tengan discordias, haia de preferir al Matrimoni^o el tacito y espuso concenso de sus Pad^s, û afalta destos de sus Deudos. De modo q[^] si estos se opusiesen con legales motivos dispariedad, de calidad ô condicⁿ se permita dho matrim^o hasta pasada la menor edad que corresponde de los beinte y sinco años cumplid^o reflexione el interesado, ô interesada con la prudenc^a que ya se le concidera para conocer el hierro que ba a cometer en cuio caso sin oponer el R^l Señor, y volunt^d que tiene n^{ro} catolico, y Amado Monarca para con sus vasallos, a las justas y savias desission^s que e^{sta} Madre Iglesia tiene declaradas p^a casos de matrimonios dio puso tambⁿ por la propia R^l Pragmatica Sancⁿ que habiendo volunt^d en hambos contraherentes libro y sin preocupacⁿ de concejos erroneos, y mal dirigidos, se les Administre el S^{to} Sacramento, pero aun en este supuesto condena al contraherente mas bien educado, o [^]q tenga mas obligacⁿ su sangre o distincⁿ al perdim^{to} de la esencia o legitima que le pudiera tocar de sus padr^s, abuelos, ô de Vinculos, ô meio rasgos que propoiam^{te} le puediran corresponder mejorando a los demas subseores conciquientes (roto) sean transver (rota) de cuia (roto) y dro no podria privarles yo a mis otros hijos, aun q^{do} con lastima y amor de padre quisiere ygualarla a[^] dha mi hija, p^r que seria contra venir a las R^s dispocissiones que nos gobiernan en estos ragnos, sobre que protesto aprovecharme, y no perjudicar â los dem^s mis hijos obedient^s.

bien se Sôr Vicario que p^a el comun de la gente, ô familias de castas de mulato en lo Gral no abla, ni distingue las execion^s

arriba referidas por deverse entender en lo comun de la regla para los que son de maior Jerarquía, pero immediatam^{te} se explica la propia pragmática, ^q no obstante se devera observar la propia regla explica a favor de los que sean de mayor jerarquía para con aquellos que aunq[^] sean mulatos, Negros Va. Tengan reputacⁿ, y estimacⁿ, que se distingán de los demas de estas calidades en la Republicas, bien sea p^r ser oficiales en las milicias, bien por que haian servido en otros asuntos del Rey ô de la Republicas, ô bien por sus operacion^s y buena conducta esten en mejor posesión, apresio y estimacⁿ de todos los sujetos principales de la Republica que a los demas que se miran sin ninguna distincⁿ del comun, y g[^]ral de cart^s que explica la R^l Pragmatica.

Antes de presuponer la diferencia que aya de mi, a mi propio esclavo; se ha de advertir que para el caso que se litiga hay diferencia a un entre los que somos de condicion libre, pues como que acontese en todas part^s unos obran bien, y cristianamente en el cumplimiento de sus obligaciones (roto) ha (roto) llas por su incontinencia ô poca subordinacⁿ, y menos afecto en el servicio de la Republica, y del rey, por cuias causas (como sucede en tod^s calidades) aquellos poor su buena conducta y servicios gosán de mas estimacⁿ, y reputacion que estos otros y para â^{quellos} es que hace la pragmática sancencⁿ la distinción de que aunque sean de humilde naci^o, gosen en las confianzas que se le le comⁿ por las justicia, ô que por sus buenas reputacion^s y procedimient^s tengan diferente estimacⁿ y aprecio que los demas reputados en la clace ô casta comun para que se entienda para con ellos tambⁿ lo mismo que para los blancos, ô Españoles, por unos espresos terminos que dice asi= exituando a los que de hellos me cirvan de oficiales en las Milicias, ô se distingán de los demas por su reputacⁿ buenas operaciones, y servicios por que estos deveran assi mismo com punderce en ella.

Que la estimacⁿ y reputacⁿ que por mis buenas operacio-

nes, y servicios a las milicias haya sido distinguida entre los de mi clase en este Republica (sin que sea mi animo ofender a ninguno, ni privarle de igual, o mayor que pueda gozar por semejante circunstancia) le es constante a Vmd Sôr Vicc°, que no tiene duda, y que siendo necesario haria constar, no tan solo con todo el comun de las gentes, sino aun con los propios sujetos distinguidos, que an gobernado esta republica; por en las razones aun quando mi hija intentase casar con uno / merito mio, podia impidecele (como de facto devia executarse según lo declarado p^r la propia Pragmatica sancion) su penzamiento hasta que tuviese la edad perfecta ya, explicada, y que se le abrogase a los padres o hermanos la facultad de decederarlos, y mudar de expelativos quando persistiesen en su errado intento.

Esto ya se dice que corresponde aun entre los de estado comun de cartas que tengan libre voluntad haora pues sor Vicc°, con quenta mayor razon, y legal fundamento puede, y deve apropiarsele este fuero y exencion que franquea la piedad del rey n^{ro} Sôr, aun padre que goza de las estimaciones de la Republica para en contra rebatir semejante pretencion de esclavo propio serio, que con querer Matrimoniarle con su hija, quiere deslustrarle el exdito, y opinion de su casa, e inficionar entre sus propios hermanos y parientes, un oido que puede resultar en gravísimos perjuicios contra la misma familia y escandalo del estado, y Republica? Y mas quando por parte de su madre tiene mi hija parientes honrrados de mayor jerarquía que ella? Cierito es Sôr Vicc° que considerando solo este punto se me anuda la pronunciación, y se acongoja el corazon tanto por prever los futuros infelices presupuestos que dejando de explicarme mas, apenas diré solo que meditando nro Amable Soverano los fines fatales aque suelen reducirse tales Matrimonios resolvio con su benigna, y cristiana intencion se impidiesen hasta que tuviesen edad perfecta los contrahentes para conocer el mal, o el bien que le pudiera (roto) justa R^l disposicion imploro y pido / ante la justificación de Umd, para que en todas

sus partes seâ observe, y que en su cumplimiento se sirva mandar que la espresada mi hija se ponga en modo de depocito en una de las casas descredito y pundonor de esta ciud^d, que al mismo tiempo se cirvan prevenirle al cura propio de donde soy vesino suspen- da toda diligencia que haian pretendido para matrimonioarce los intentados contraerentes hasta tanto que no obtengan ni espreso concenzo, ô del Jues que propiam^{te} le corresponda darle, en cuiâ atencⁿ, y en virtu^d de las eficaces fundamentable razones que traigo explanada en solicit^d de la justicia que me asiste.

A Umd pudo y suplico se sirva provermela como corres- ponde que juro en devida forna lo necesario U.

[8]

fol 33r

Señor Vicario Jues Ecles^{co}

Fran^{co} de Angulo, vezino de esta ciud^d de representación, buena operaciones, y servicios como mas haya lugar en derecho, ante Umd, respondiendo al traslado que se me ha dado de el de- creto de Umd, y escrito de mi esclavo (que fue) Juan Nepomu- ceno de Avila, parezco y digo: Que hago Solemne presentacⁿ del testimonio autorizado de la R¹ cedula que en mi anterior escrito tengo, en la que en mas de las partes en q^e allí la recuerdo, se serviza´veer Umd, que en su inicio dice assí: con el fin de evi- tar la contrata de esponsales y, matrimonios; y â poco sigue de que resultaban grandes ofensas à Dios Nrô Señor, discordian en las familias, escandalos, y otros gravísimos inconvenientes en lo moral, y politico. Cuyas palabras Señor Vic^o, ien el caso presente vien en molde, como el todo de la cedula, aun en hacerme par- ticipa en su amparo y valimto, quando se expresa, q^e se entienda Dha Pracmatica aun con los mulatos, negros V^a que se distingan de los demas, por su reputacion y, buenas operaciones, y servi-

cios, como se evidencia en mí lo que ofresco justificar en caso q^e se me mande, y si ni fuere vastante la publica notoriéd^d de mi reputacion, buenas operaciones, y servicios que me canso S^r Vicario en vuscar nuevas R^s pero por disposiciones, quando está en su fuerza, y rigor la Ley 2, tit 1. Lib. 5 de la Recopilacion. Tam clara y termin^{te} a mi favor q^e tan fuertes apoyos como los citados, el recto tribunal de Umd ha de desamparar mi just^{as}, no por cierto, no lo creo.

Pide el esclavo Nepomuceno en su escrito, se me mande le dé papel de venta, y Umd Señor Vic^o adelantando su petición, en su decreto, me ozdena vaxo S^{ta} obediencia que ni por mí, ni interpoesta persina, moletes ni aprehenda al presentante, y a renglón seguido trava Umd execucion en el esclavo, previniendome nombre abaludador para enagenarme de él (duro seria) pero aún q^{do} quisiera señor atropellar p^r mi comodidad, por mi justicia, y por los soberanos preceptos de las leyes (como diré después) no me es posible en el dia por que, nemo dat quod non habet, y que, ad impocivile nemo tehetuz, y assi como no se de el esclavo (de quien he pezdido su ser=vicio, mis jornales y aun pudiera haber sido su valor) p^r lo que en estos dias lo he vendido a Dⁿ sebastián de Angulo, con el cargo de que lo solicite: luego con el y no conmigo (si ay rason) puede p^a este fin entenderse el S^r Vicario. Pero aun q^{do} en el día fuesse mio, a caso tendria lugar su venta, que pide Nepomuceno si yo no quisiera? No por cierto, pues yo no le mande jamas cosa pecaminosa, no le falté á su asistencia, ni trate con crueld^d en cuyo casso hablan las leyes: su volunt^a como esclavo estaba sujeta â su dueño quien le podia tratar como quisiera, no siendo con crueldad, irregular, y por esso el derecho llama a los esclavos alie ni juris, y no les da facultad ni aun p^a tratar civilm^{te} asi lo siente Martinez en su Liib^a de juezes al n.6 Cap. 3. lib. 1. Pero demos que fuesse mio oy el esclavo y demas que se hubiesse de hacer lo que él pide, no por esso S^r Vic^o sin la intervenci3n de la just^a R. Tocaria a Umd su execucion, assi lo previene la ley 14.

tit. 1. Lib. 4. de la recop de Cast que manda, que los jueces ecless^s no sean osados a hazez execucioón en los vienes de los legos: y el quererme abaluar, y vender mi esclavo, quitarme el dominio de él permitiendole esconderse, y el mandarme no le incomode ni aorehenda, no es otra cosa pida umd en tal caso el auxilio de el Juez Cacular qui en se lo impartira quanto con derecho deba, según la ley 15. tit 1. Lib. 4. de la misma Recop mas claram^{te} a plicada en la glosa de Acebedo en toda la ley 14 y 15 del mismo tit, y lib. En la qual citada 15 aprieta de este modo, hablando de los jueces ecless^s delegad^s, como lo es el S^r Vicario: vero dubius est, an pos it braquiun ceculare implorare y responde, sine speciali mandato noⁿ enin porse y assi lo siente Martinez en lo librer^a de jueuess al mum 134, Cap. 3. lib 1. en que dice últimamente, la facultad del eclesiástico es la de juzgar sobre las cosas espirituales o eclesiasticas, y la de él secular, sobre todo lo temporal y profano por cuyas poximas dispociones aun q^{do} fuese mio el esclavo no podia determinarse de él (por lo menos) sin la Just^a R^l.

En quanto a las Hipocresías con que el esclavo Nepomuceno pide se cumplan los esponsales q^e ofrecio à mi hija Manuela (en la realid^d solo contraídos con las formalidades que se requieren, en la mente del que hiso el escrito) no hay para que contextar, si presento la R^l cedula, si cito la ley de recop. De cast, y si llevo dicho, que a el esclavo le llame el dro persona de allie:/ mi julis, sin mas volunt^d que la de su amo, sin facultad de contratar ni aun civilmente, luego mucho meno para hacer un contrato de tanta importancia como el de esponsales.

Últimamente Señor Vicario se ha de servir Umd mandar se me entregue mi hija, la que mi mucha obediencia permitio sacar de mi casa, sin la previa circunstancia q^e previene la citada R^l cedula de que los ss obispos no concientan á los Parrocos q^e sin darles partes saquen de las casas de sus padres à los hijos p^a depocitarlas y casarlas, o por lo menos pide Umd Señor Vicario se ponga dicho mi hija en casa del S^r D^r Dⁿ Angel Rangel donde con

mas facilidad, por mas cerca de mi cassa, la pueda yo aconsejar, y dar a conocer su desigual matrimonio: Por todo lo que haciendo el pedim^{to} mas justo.

A Umd pido y suplico tenga a bien, mediante lo alegado, y en meritos de justia decretar a mi favor, y hacer se me debuelva el retim^o de la R¹ cedula, que presento p^a efectos q^e me convengan q^e assi es de justicia que imploro, y en lo necess^o juro=

Francisco Angulo

Otro si digo: Que hago presentacion de la Fee de Bautismo de mi hija Manuela con lo que se prueba, ser mucho me nor de veinte, y sinos años=

Francisco Angulo

Merida y Nov^e 15 de 1783

Presentada con la real cedula, y Fee de Bautismo pongase con los autos, y por lo q^e hace a remover el deposito de Manuela de angulo de casa de D^a Isabel Sosa a la del D^r Dⁿ Angel rangel se verificara, si ella no lo repugnare.

Dⁿ Uscategui

Ante mi

Jose Maria Thomas Róldan

Not^o Ecc^o

9. Notas

- 1 Esta investigación se realizó en el Grupo de Lingüística Hispánica de la Universidad de Los Andes, Mérida, y obtuvo financiamiento del CDCHT H- 895-05-06-B.
- 2 Para van Dijk (2003:51) “las ideologías son la parte “cognitiva” de la lucha social y de la desigualdad”, con base en ellas y a través de los discursos y las prácticas sociales se establecen las situaciones de desigualdad, dominio y resistencia.
- 3 Pino Iturrieta (2008:24) y otros historiadores hablan de “castas” en el período colonial venezolano.
- 4 El DRAE (2001) define el racismo como “Exacerbación del sentido racial de un grupo étnico, especialmente cuando convive con

otro u otros. || 2. Doctrina antropológica o política basada en este sentimiento y que en ocasiones ha motivado la persecución de un grupo étnico considerado como inferior”.

5Concilio de Trento. *Documentos del Concilio de Trento*. Biblioteca Electrónica Cristiana: <http://www.multimedios.org/dosc/d000436/p00004.htm>·3-p=.12.1

6En la Causa de Juan Antonio Angulo contra Joaquín Dávila (ambos pardos libres y naturales del pueblo de San Juan, jurisdicción de Mérida) por servidumbre de tierras, Narciso Pirela, Escribano Pública y de Cabildo, contenida en los *Documentos para la historia del español de Venezuela* (De Stefano y Tejera 2006) heredero Angulo de Francisco Angulo, dice lo siguiente: f° 31r. // [...] *María de Olaya Muger legitima de Joaquín Davila y de orden de esto con la mayor sumicion y rendimiento postrada a los pies de Vuestra Señoria dice que por desgracia le a tocado de suerte haver comprado los Angulos erederos del Pardo Rico Francisco de Angulo que murio tierras junto a la pocencionita en que viven alvergados la suplicante, su dicho esposo y sus hijos* (p. 270).

7Estos documentos fueron recogidos como corpus para su tesis doctoral. Fueron además revisados por Enrique Obediente Sosa y, en el caso de las dos cartas motivo de este trabajo, también por Luciana de Stefano.

Sobre las cartas en particular ya hay varios estudios: Obediente (2008) analiza las formas de tratamiento durante el siglo XVIII a partir del conjunto de cartas; Álvarez, Carrera y Valeri (2009) analizan los recursos de emotividad en las mismas; Álvarez, Hoyle y Valeri (en prensa) analizan la interacción a través de estos textos.

8En uno de ellos, el padre apela al arzobispado de Santa Fe de Bogotá para anular el matrimonio, pero cambian al arzobispo de Mérida y el asunto cae en el olvido. En su testamento, Paubla deshereda a sus nietos aludiendo que la hija se había prostituido y casado con Nepomuceno, con lo cual le había causado perjuicio al patrimonio familiar (Ramírez Méndez 2004: 87-89).

9En cuanto al sistema social imperante en la colonia venezolana, véase

Martens Ramírez (2004), López Sanz (1993), Salcedo Bastardo (1972), Arellano Moreno (1974), Brito Figueroa (1979), Pino Iturrieta (2008).

10 Sobre racismo en Venezuela ver Bolívar et al. (2007).

11 En su versión original las distintas categorías emotivas son llamadas: evaluation devices, proximity devices, specificity devices, evidentiality devices, volitionality devices, and quantity devices.

12 Dichos textos fueron recopilados y transcritos por María Josefina Valeri y revisados por Enrique Obediente y Luciana de Stefano. A ellos, nuestro agradecimiento.

Recensión

Germán Freire y Aimé Tillett (Eds.). *Salud Indígena en Venezuela*. Dos Volúmenes. Editado por: Gobierno Bolivariano de Venezuela, Ministerio del Poder Popular para la Salud, Caracas, Venezuela, 2007. pp. 778.

Meneses Pacheco, Lino
Museo Arqueológico, Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela
e-mail: lmeneses@ula.ve

La obra colectiva *Salud Indígena en Venezuela*, editado por los colegas Germán Freire y Aimé Tillett (2007), publicado por el Ministerio del Poder Popular para la Salud, compila 11 trabajos etnográficos que muestran de manera actualizada la situación de la salud de once grupos indígenas venezolanos ubicados en los estados Amazonas, Bolívar, Apure, Anzoátegui, Sucre y en el Delta del Orinoco. Los trabajos etnográficos que podemos encontrar en esta obra colectiva son: *Los Curripacos* de Jonathan Hill y Myla Oliver; *Los Jodi* (Hoti) de Egleé L. Zent y Stanford Zent; *Los Piaroa* de Germán Freire y Stanford Zent; *Los Yabarana* de Lourde Giordani; *Los Yanomami* de Jacques Lizot (primera parte), José Antonio Nelly y Javier Carrera (segunda parte); *Los E'ñapa* (panare) de María Eugenia Villalón; *Los Kari'ña* de Horacio Biord Castillo; *Los Mapoyo* (Moupue) Franz Scaramelli y Kay Tarble; *Los Pemón* de Miguel Ángel Perera, Pedro J. Rivas y Franz Scaramelli; *Los Pumé* (Yaruro) de Daisy J. Barreto y Pedro J. Rivas; y *Los Warao* de Werner Wilbert y Cecilia Ayala Lafée-Wilbert.

Aunque en la obra no se encuentra ningún trabajo sobre los pueblos indígenas de la cuenca del Lago de Maracaibo —wayuu, Barí, yu'pa, japreria y añú— es una compilación importante que le permitirá al lector tener una idea global de de las comunidades indígenas tratadas en la obra colectiva y sus respectivas concepciones de la salud, la enfermedad, la muerte y el cuerpo, entre otras esferas de la vida cotidiana de los grupos tratados. Esta obra también cobra mayor relevancia debido a que en nuestro país la publicación de libros y artículos que muestren la producción de los antropólogos y antropólogas venezolanos/as son bastantes escasos, de allí su valor estratégico en tanto que muestra como los/as antropólogos/as abordan las realidades históricas sociales de nuestros pueblos.

Esta obra, tal como nos lo indica en la presentación, el hoy ex ministro de salud venezolano, Francisco Armada, permite, por un lado actualizar la etnografía de los pueblos indígenas nombrados en las líneas anteriores; y por el otro, sistematizar la información disponible acerca de las concepciones y condiciones de la salud de los mencionados grupos indígenas con la finalidad de mejorar la formulación y la ejecución de las políticas públicas en las esferas de la salud venezolana. He aquí un primer aporte trascendental que podemos mencionar en relación a la obra citada, que se ubica en la esfera del quehacer antropológico venezolano y su relación con las contribuciones reales que pueden hacer los/as antropólogos/as —antropólogos/as sociales, arqueólogos/as, antropolingüistas y/o antropólogos/as físicos— para la comprensión y solución de múltiples situaciones de orígenes históricos-culturales diversos que se presentan en nuestra sociedad. Sin un adecuado estudio —en la mayoría de los casos pluridisciplinario— de nuestras realidades, difícilmente se podrán planificar y proyectar políticas públicas tendientes a resolver las contradicciones inherentes a los procesos históricos-culturales que han dado origen al carácter multiétnico y pluricultural de nuestra República

y que en el presente se manifiestan en múltiples esferas —la historia, el patrimonio, el habitat, la vivienda, la salud, el deporte, la educación y la llamada cultura, entre otros— de la cotidianidad venezolana.

A partir del proceso constituyente implementado en Venezuela en el año de 1999, con la finalidad de re-fundar la República, la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela, nos reconoce como una sociedad multiétnica y pluricultural. Es así como en la CRBV, más específicamente en el Capítulo VIII, de los Derechos de los Pueblos Indígenas, se reconoce que los pueblos indígenas tienen derecho a una salud integral que considere sus prácticas y culturas y el Estado venezolano le reconocerá su medicina y terapias complementarias, con sujeción a principios bioéticos. Francisco Armada en la presentación de la obra, pone sobre la mesa un debate teórico importante en relación a la nueva institucionalidad y por ende el país que estamos construyendo en base al nuevo ordenamiento jurídico que emerge con la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. Dice Armada:

“La definición de una política de salud y su posterior ejecución y evaluación han constituido un reto teórico y práctico... ¿se trata de salud indígena? ¿Salud para los pueblos indígenas? ¿Salud para un país intercultural y multiétnico? Existen distintas visiones acerca... Algunos son partidarios de una política especial para los pueblos indígenas argumentando que la misma permite la rápida disminución de las groseras inequidades y facilita el reconocimiento de las características culturales particulares de cada pueblo. Esta opción implica, extremando su concepción, una política para pueblos indígenas y “otra” política para los pueblos no indígenas,... Otra concepción... parte de la asunción de que somos un pueblo multiétnico y pluricultural que requiere de una política de salud intercultural para todos y todas que reconozca nuestra rica diversidad, y que también permita una rápida eliminación de las brechas sociales...” (Armada: 2007, 7).¹

Esta discusión hay que profundizarla y los antropólogos y las antropólogas tienen mucho que aportar y es precisamente

en el ordenamiento jurídico que establece la Constitución de la República que tenemos que enmarcarla debido a que se trata de políticas públicas. La CRBV reconoce que la sociedad venezolana es multiétnica y pluricultural, tal reconocimiento lo hace sobre la base de la existencia en los territorios de la República de un conjunto de grupos étnicos (pueblos indígenas) y especificidades culturales que son el resultado de diversos procesos histórico-sociales. En este contexto, también la CRBV nos indica que todas las personas que habitan nuestros territorios son iguales ante la ley y en consecuencia no podrán ser discriminadas por ningún motivo. Según la Constitución Bolivariana la ley garantizará las condiciones jurídicas y administrativas para que la igualdad ante la ley sea real y efectiva y adoptará medidas positivas a favor de las personas o grupos que pueden ser discriminados, marginados o vulnerables. Tomando en cuenta estos lineamientos establecidos en el Título III de la CRBV, podríamos decir que el Ministerio del Poder Popular para la Salud tendría que definir una política especial en materia de salud para las poblaciones indígenas debido a que se trata de garantizar de manera efectiva el derecho constitucional de la salud como derecho humano fundamental.

Pero ¿Qué pasaría si un yanomami tiene que ser atendido en el hospital José María Vargas de la Guaira? o ¿un Warao en el HULA de Mérida? Este planteo político podría traer como consecuencias prácticas en la ejecución efectiva de las políticas públicas en el sentido de tener una división en compartimientos estancos de las políticas públicas, a tantos grupos étnicos existentes en la República tantas políticas especiales, por lo tanto, creemos, y en esto estamos de acuerdo con el ex ministro Armada, que deberíamos tener una sola política en la esfera de la salud que tenga en cuenta la realidad multiétnica y pluricultural venezolana que de repuesta en cualquier rincón de la República —Caracas, Maracaibo, Mérida, Amazonas, Portuguesa y Nueva Esparta, entre otras regiones del país— a las concepciones y problemas de la salud y la enfermedad.

Precisamente, creemos que lo planteado por Germán Freire en la introducción del volumen I de la obra que tratamos, apunta en este sentido cuando nos dice que muchas de las decisiones y representaciones de la enfermedad dependen del contexto social del enfermo, por lo tanto la salud indígena, y más allá de la salud de los pueblos indígena por supuesto, depende tanto de la correcta articulación de nuestros programas nacionales de salud como del reconocimiento de las lógicas y especificidades culturales en las cuales están insertas, aspecto éste trabajado de manera magistral por Jacqueline Clarac de Briceño en su obra: *La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela*, cuya primera edición vio luz pública en el año de 1992.²

Notas

- 1 Armada, Francisco. 2007. "Presentación". En: Freire Germán y Aimé Tillett (Eds.): *Salud Indígena en Venezuela*, Vol. I, Gobierno Bolivariano-Ministerio del Poder Popular para la salud, Caracas. pp. 7-8.
- 2 Clarac, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Consejo de Publicaciones- CDCHT, Universidad de Los Andes, Mérida.